CİLT II

Kadınların Tarihi

Ortaçağ'ın Sessizliği



Editörler: **Georges Duby, Michelle Perrot**
Bölüm editörü: **Christiane Klapisch-Zuber**

Çeviren: **Ahmet Fethi**

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 871
Tarih Dizisi: 50

Özgün Adı A History of Women in The West
II. Silences of the Middle Ages

Meşelik Sokağı 2/3 Beyoğlu 34433 İstanbul

Yayın Yönetmeni Defne Asal Er
Editör Handan Akdemir

Kapak Tasarımı Mehmet Ulusel
Redaksiyon Zeynep Bilge
Düzeltmenler Renan Akman, Güneş Resul
Tasarım Osman Tülü
Grafik Uygulama Tipograf (0212) 249 01 01
Birinci Basım Mart 2005, İstanbul
ISBN 975-458-631-4 (Takım ISBN 975-458-629-2)
OTM 10305001
Basımevi Şefik Matbaası (0212) 472 15 00
Marmara Sanayi Sitesi M Blok 291 İkitelli 34306 İstanbul

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

kadınların tarihi

II

ORTAÇAĞ'IN SESSİZLİĞİ

Dizi Editörleri Georges Duby, Michelle Perrot
Cilt Editörü Christiane Klapisch-Zuber

Çeviren Ahmet Fethi

İçindekiler

Kadınların Tarihini Yazmak

Georges Duby ve Michelle Perrot

KADINLAR, UZUN SÜRE TARİHİN gölgesinde bırakıldı. Antropolojinin gelişmesi ve aileye, günlük hayatla, özel ve bireysel olanla ilgili bir zihniyet tarihine yapılan yeni vurgu, bu gölgenin dağılmasına yardım etti. Kadın hareketi ve bu hareketin gündeme getirdiği sorular, daha da fazlasını yaptı. "Nereden geldik? Nereye gidiyoruz?" Bunlar, kadınların kendilerine sormaya başladıkları sorulardır. Kadınlar üniversitenin hem içinde hem dışında, atalarını araştırmaya koyuldular ve egemenliklerinin köklerini ve kadın-erkek ilişkilerinin gelişimini anlamaya çalıştılar.

"Kadınların Tarihi", uygun ve çekici bir başlıktır; fakat kadınların kendi başlarına tarihin bir nesnesi oldukları düşüncesi kesinlikle reddedilmelidir. Anlamak istediğimiz şey, kadınların yeri, kadınların "durum"u, kadınların rolleri ve güçleridir. Kadınların nasıl davrandıklarını araştırmak istiyoruz. Kadınların söylediklerini ve söylemediklerini incelemek istiyoruz. Kadın imgelerine bakmak istiyoruz: tanrıça, madonna, cadı imgelerine. Bizim tarihimiz, temelde ilişkiseldir; topluma bir bütün olarak bakıyoruz ve bizim kadın tarihimiz, bir o kadar da erkek tarihidir.

Bu, uzun bir tarihtir: Beş cilt, Antikçağ'dan bugüne Batı tarihini kapsamaktadır. Ve bizim tarihimiz, Akdeniz'den Atlas Okyanusu'na kadar sadece Batı'yı kapsamaktadır. Doğu, Latin Amerika ve Afrika kadınlarının tarihine şiddetle ihtiyaç vardır ve bu bölgelerin erkeklerinin ve kadınlarının bir gün bunu yazacaklarını umuyoruz.

Bizim tarihimiz, bakışının eşitliğe dayalı olması ve niyetinin farklı yorumlara açık olması açısından "feminist"tir. Sorular sormak istiyoruz; fakat hiçbir hazır cevabımız yok. Bizimkisi, çoğul bir tarihtir: Farklı bakış açılarından görüldüğü şekliyle bir kadın tarihidir.

Aynı zamanda bir ekip çalışmasıdır. Georges Duby ile Michelle Perrot, genel koordinasyondan sorumludur. Her cildin bir ya da iki editörü vardır: Pauline Schmitt Pantel (Antikçağ), Christiane Klapisch-Zuber (Ortaçağ), Natalie Zemon Davis ve Arlette Farge (er-

ken modern), Geneviève Fraisse ve Michelle Perrot (on dokuzuncu yüzyıl) ve Françoise Thébaud (yirminci yüzyıl) kendi çalışma ekiplerini seçtiler – Avrupa ve ABD'de bu alanda çalışanların örnek temsilcileri olan yaklaşık altmış sekiz bilim insanı.

Bu dizinin, ulaşılan sonuçların yararlı bir özetini vereceğini ve daha ileri araştırmalar için bir rehber işlevi göreceğini umuyoruz. Yeni okuyuculara tarihi sevdireceğini ve hatırlamak için bir itki olacağını da umuyoruz.

Kadınların Tarihi

Ortaçağ'ın Sessizliği

Kadınları Dahil Etmek

Christiane Klapisch-Zuber

CHRISTINE DE PISAN, *La cité des dames*'ın birinci bölümünde, bir kadın olarak doğmuş olmanın talihsizliğini tartışır. Şöyle der: "Akılsızca, Tanrı beni dişi bir bedende dünyaya getirdiği için umutsuzluğa kapıldım." Onun kendisinden duyduğu tiksinti, vaktiyle, "sanki Doğa ucubeler doğurmuş gibi" bütün cinsine yönelikti ve Tanrıyı suçluyordu. Fakat sefaletinin köklerini incelediğinde, talihsizliğinin suçunu bir "dizi otorite"ye atmaya başladı.[1]

Bu, hayret verici bir metindir. Burada, dişil "ahmaklık"la, diğer bütün kadınların kolayca teslim oldukları sözde başarısızlıkla ilgili alışılmış beylik lafları kabul etmek istemeyen bir kadın vardı. Christine, pek çok kadının başkaları tarafından biçilmiş elbiselere sarındığını biliyordu: Erkekler, kadınları "temelde hınzır ve kötülüğe meyilli" olarak seçip ayırmıştı. Yine de, erkeklerin yüzyıllarca kendi aralarında düelloya tutuştukları yerde, o, kılıcını sallayarak, cesur bir karşı saldırı başlattı. Nihayet "kadınların sorunu" var olmuştu: Bir kadın sesini yükseltmişti. Bu, 1400 yılı civarında, Ortaçağ'ın yerini Rönesans'a bırakmakta olduğu bir sırada gerçekleşti.

Kız kardeşlerini savunmaya cüret eden bu polemikçi kimdi? Ailesinin günlük ekmeğini kazanmak için çalışan bir dul, kendi gerçek değerinin bilincinde olan eğitimli bir kadındı. O zamana göre alışılmamış biçimde okuryazardı; daha da alışılmamışı, düşüncelerini yazılı olarak kaydetti. Ortaçağ kadınlarının tarihiyle ilgili konuların çoğu, onda bir araya gelir. Tarihçiler, demografi, iktisat, hukuksal özerklik, üretken emek ve entelektüel faaliyet gibi konuları, kadınların buradaki yerine ilişkin hiçbir açık fikre sahip olmadan tartışırlar. Bir Christine de Pisan, standart tarihsel anlatılardan herhangi birine kolayca yerleştirilemez. O olağanüstü bir kadından fazlası mıydı? Başkaları için bir işaret fişeği miydi? Kadın birlikleri bayrağının etrafında toplanmış mıydı? Kadınların kurtuluşunun bir habercisi miydi, yoksa sadece ihmal edilmiş bir potansiyelin örneği, karanlık bir çağda yalnız bir kıvılcım mıydı? Taraflar aramanın,

ona "feminist" bir bilinç ve kız kardeşlerini ortak dava için bir araya getirme arzusu atfetmenin bir anlamı var mıdır? Başka bir deyişle, bakış açımızı insanlığın öbür yarısını, çok sayıda tarihçinin (yalnız tarihçilerin de değil) kolaylıkla unuttuğu yarısını kapsayacak şekilde nasıl düzeltebiliriz?

Christine gibi bir kadını yüceltip öyle bırakmak cazıptir. Birçok kişi, "tarih"e hiçbir katkıda bulunmayan diğer bütün kadınları daha iyi yermek için, istisna kadınları göklere çıkarmıştır. Birçok kişi, cinsin en önde gelenlerinin biyografilerini yazarak kadınları savunmuştur. Christine de Pisan'ın kendisi de, kardeşlerini bu şekilde savundu. *La cité des dames*'daki portrelerin birçoğunun modelini, Boccaccio'da buldu; Boccaccio'nun kendisi, "ünlü kadınlar"ın portreleri, dişi karakterin istenen erdemleri ile istenmeyen aşırılıklarını sergileyen o portreler için bilinen halk masallarına ve eski yazarlara başvuruyordu. Aslında, kadınların tarihi, sanki her yeni kadın kuşağı sürekli kopuk bir ipliği bağlayarak cinsiyetin hafızasını yeniden kurmak zorundaymış gibi, örnek kadın kahramanların kaderini anlatmakla başladı. On dokuzuncu yüzyılın sonundan bu yana kadınların alanını araştıran birçok kişi, öncelikle bu alanın en belirgin nirengi noktalarına odaklandı. Bu yüzden, kadın tarihinin çoğu biyografi biçiminde sunulmuştur. Bu araştırmalar, kuşkusuz değerli sonuçlara ulaştı. Kadınların yeteneklerini gösterdi ve böylece, Joan Kelly'nin "telafi edici" bir tarih yazımı dediği şeyi yaratarak, geçmişin unutulan bir parçasını geri getirdi.[2] Böylesine uzun, değerli ve verimli bir gelenek, bir kenara atılmamalıdır. Biyografik yaklaşım, feminist tarihyazım araştırmasının belli bir aşamasında yararlı olabilir.[3] Ne var ki, geçmiş toplumların tüm karmaşıklığını tek başına açığa çıkarmaz. Biyografi yazarlarının ilgi gösterdikleri şahsiyetler büyüleyici olabilirler; fakat tam da bu nedenle, üzerimizdeki etkileri konusunda uyanık olmamız gerekir.

Christine de Pisan'ın hikâyesi, dikkatimizi önemli bir soruya odaklar: Dikkate değer kadınlar istisna olarak mı görülmelidirler, yoksa kendi zamanlarının ve sosyal gruplarının tipik örnekleri midirler? Kesinlikle sıradan olmadıkları için, istisna kadınları tarihsel süreçte bir bakıma tipik dönüm noktaları olarak görmek bize çekici gelir. Peki, yazmaya çalıştığımız türden bir tarih için hangi olaylar anlamlıdır? Nasıl bir dönemselleştirme uygundur?

Bu dizinin genel editörleri, projeyle ilgili düşüncelerini birinci cildin girişinde açıklıyorlar: *Kadınların Tarihi*, ortak bir çabadır. Belli bir tezin savunuculuğunu yapmaz. Çalışmamızı böldüğümüz dönemlerin herhangi birinde kadınların ilerleme kaydettiklerini ya da etmediklerini kanıtlamaya kalkışmıyoruz. Günün büyük tarih-

sel konularıyla ilgili yeni bir formülasyon sunma iddiasında değiliz. Bu alandaki yeni çalışmaların kapsamlı bir özetini ya da yapay genel bir görünümünü sunmayı da amaçlamıyoruz.[4] Ortaçağ kadınlarıyla ilgili bilgimizin çoğu yeni ve bölük pörçüktür; herhangi bir özet girişimi, erken olurdu. Yeni bir bakış açısı önermek, tarihsel "olgular"la ilgili yeni bir okumayı –ki, buna göre toplumsal cinsiyet farklılığı ve cinsiyet ilişkileri sosyal güçlerin hem nedeni hem sonucudur– teşvik etmek daha önemli gibi görünüyor.

Herhangi bir toplumda erkek ya da kadın olarak doğmak, basit bir biyolojik olgudan fazla bir şeydir. Sosyal anlamları olan biyolojik bir olgudur. Kadınlar, ayrı bir sosyal grup oluştururlar ve bu grubun, tarihçiler tarafından uzun süre ihmal edilen niteliğinin, dişi "doğayla" bir ilgisi yoktur.[5] "Toplumsal cinsiyet", bugünlerde bir kültürün doğanın bir olgusu olarak başlayan şeyi yeniden formüle etme tarzına gönderme yapmak için yaygın olarak kullanılan terimdir. Biyolojik cinsler yeniden tanımlanır, temsil edilir, değerlendirilir ve kültürel olarak çeşitli biçimlerde farklı rollere kanalize edilir.[6] Amerikalı bir antropolog, bunu çok iyi ifade etmiştir: Bir "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi, bir toplumun biyolojik cinselliği insan faaliyetinin ürünlerine dönüştürmeye ve bu dönüştürülmüş cinsel ihtiyaçları karşılamaya yarayan düzenlemeler toplamı"dır.[7]

Kadınlara biçilen roller, kadınların doğal karakteristikleri (çocuk doğurma yetenekleri, erkeklere göre fiziksel zayıflıkları) nedeniyle değil, hep birlikte alındıklarında ideolojik bir sistem oluşturan bir dizi düşünce nedeniyle biçilir. Kadınlar, "doğalarından" çok, "kültür"e girme "yeteneksizlikleriyle" nitelenirler.[8] Bu görüş, Carla Casagrande ve Silvana Vecchio'nun belirttiği gibi, Geç Ortaçağ sosyal ve siyasal düşüncesi ve öğretisi üzerinde muazzam bir etkisi bulunan Aristoteles'e kadar geri götürülebilir. Aristoteles'in etkisinin bir sonucu olarak, erkekler ile kadınlar ayrı tutulup kendi alanlarında ayrı faaliyetler yürütmekle yükümlü kılındılar. Kamusal mekân ev içi alandan öylesine ayrıldı ki, bu bölünme de doğal görünür oldu ve bazı kimseler için, eril ile dişil arasındaki bölünmeyle çakışır hale geldi. Kamusal-özel çatallaşmasını benimseyen bugünün tarihçileri, eski filozofların büyüsü altında olan on üç ila on beşinci yüzyıl sosyal düşünürlerinin hatasını bazı bakımlardan tekrarlıyorlar.

Antropoloji, sorunu bu şekilde formüle etmeye tepki gösteren ilk disiplindi. Bunun sonucunda, Ortaçağ tarihçileri teorilerini ve pratiklerini yeniden düşünmek zorunda kaldılar. 1975'ten beri, bu konularda bir tarihsel araştırma furyası yaşanmaktadır.[9] Saray şairleri zamanındaki kadınlar, Meryem sadakati ve "katedraller çağı"yla ilgili yanlış temsiller sert eleştirilere hedef oldu. Farklı durumlardaki kadın-

larla –rahibeler ve kutsal kadınlar, nişanlı kızlar, muhtaç karılar– ilgili birçok çalışma, evliliğin merkezi önemini gösterdi. Diğer eserler, günlük davranışa yansıdığı şekliyle değer sistemlerini, imgeleri ve temsilleri deşifre etti. Bazıları kadınların entelektüel ve dinsel hayattaki rolünü –yetkililerin eylemiyle belirsizlikten kurtulan istisna şahsiyetlere karşıt olarak sıradan kadınları– araştırdı. Bazı tarihçiler, kadının durumunun hukuksal yanlarını açığa çıkarmak için, geç on dokuzuncu yüzyılın hukuksal tarihsel geleneğini izlediler. Kadınların tarihiyle ilgili en eski yeni eserlerden bazıları, kadının toplumdaki yeriyle ilgiliydi; burada Eileen Power'ın II. Dünya Savaşı'ndan önceki eseri akla geliyor.[10] Bunun dışında, ekonomik ve sosyal tarih, yakın zamandaki araştırma furyasından muhtemelen en az etkilenen alanlardır. Yine de, bu cildin göstereceği gibi, tarih, kendi geçmiş görüşünü kadınları da kapsayacak şekilde genişletmekle çok şey kazanır.

Kadınların Tarihi'nin bu cildinde, altıncı yüzyıl ile on beşinci yüzyıl arasında Katolik kültürün egemen olduğu alanlarda yaşayan erkek ve kadınlar üzerinde yoğunlaşıyoruz. Bu yüzden, farklı dinsel ve kültürel geleneklerden insanlar arasında asimilasyon ve mübadele konusundan bilerek uzak duruyoruz. Çağdaşların bu tür farklılıklar hakkında söyledikleri şeyler aydınlatıcı olabilir; fakat Fransa'dan yeni gelen erkek ve kadınları gören Filistinli bir Arabın ya da büyük İstanbul şehrini keşfeden bir Frank şövalyesinin şaşkınlığı, bize bazen Normandiya'da cinsiyetler arasındaki ilişkiler hakkında, bölgesel bir kilise meclisinden, bir ahlak yazısından ya da günah çıkaran papazın elkitabından daha fazla şey anlatsa da, bu kaynakları incelememizin dışında tutmayı tercih ettik.

Bin yıllık Ortaçağ tarihini bir tek cilde sığdırma ve on beşinci yüzyılla bitirme kararımız, bazı okuyuculara saçma, en sıradan ders kitaplarındaki dönemselleştirmelere uygun görünebilir. Bir yandan "toplumsal cinsiyet"in sosyal ilişkilerin can alıcı bir bileşeni olduğunu ve kadınların, eksiksiz tarihsel aktörler sayılmayı hak ettiklerini iddia ederek geleneksel bilgeliğe meydan okurken; diğer yandan, bilimsel ölçütlerden çok kurumsal ölçütlere dayanan geleneksel dönemselleştirmenin geçerli kaldığını savunur gibi görünüyoruz.

Kadınların tarihi yeni bir dönemselleştirmeyi gerektirir mi? Kendine ait bir kronolojisi var mıdır?[11] Sorun Ortaçağ tarihine özgü değildir; fakat Ortaçağ, bazı meseleleri öne çıkarır. Ortaçağ tarihyazımındaki birçok yeni gelişme, bazı uzun vadeli gelişmelerin Ortaçağ toplumunda köklü değişimlerle sonuçlandığı düşüncesine dayandırılmıştır. Büyüme ve bozulma, ilerleme ve gerileme, serpilme

ve çürüme, Ortaçağ sosyal ve ekonomik tarihinde kilit terimlerdir. Tarihçiler bu tür gelişmeleri değerlendirirken genellikle ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda en çok öne çıkmış şahsiyetlere odaklandılar. Bu şahsiyetler elbette erkektir; çünkü ya kadınlardan esirgenen ya da gönülsüzce bahşedilen herkesin önünde konuşma hakkına ve özerkliğine erkekler sahipti. Erkekler iktidardaydı; bu yüzden kaynaklarımız, esas olarak erkeklerden söz eder. Toplumun daha alt düzeydeki üyeleri için hayatın nasıl olduğunu anlamak amacıyla, Ortaçağ'da görünen yüzeyin altına bakmak özellikle zordur.

Durum böyleyken, alışılmış dönemselleştirme kadınlar için geçerli midir? Tarihçiler, ilgilendiğimiz dönemi birçok parçaya ayırma alışkanlığındadırlar: Karolenj rönesans (siyasal ve kültürel); demografik büyüme ve dolayısıyla ekonomik ilerleme dönemi olan on birinci ve on ikinci yüzyıllar; Ortaçağ uygarlığının yüksek noktası on üçüncü yüzyıl; ve Geç Ortaçağ'ın krizi. Ekonomik ilerlemeye, iktidar yapısındaki değişimlere ve sınıf ilişkilerine dayanan bu dönemselleştirmenin kadınların tarihi için de geçerli olabileceğini düşünmek için bir neden var mıdır? Örneğin, buradaki görevimiz, farklı ülkelerde ve durumlarda kadınların ekonomik ve demografik gelişmeyi ve gerilemeyi yaşama şekline tarihçilerin yeterince ilgi gösterip göstermediklerini sormak olmalıdır. Kadınların rolü, neredeyse bir refleks biçiminde, çoğunlukla üreme ve aile hayatıyla sınırlı sayılır. Fakat, demografik büyüme ve gerilemenin erkekleri ve kadınları aynı şekilde etkileyip etkilemediğini gerçekten biliyor muyuz? Kadınların, bazen akılsızca "dişil durum" diye adlandırılan şeyden kaçınma ya da bunu protesto etme şansı var mıydı?

Joan Kelly, haklı olarak feminist eleştiri için bir model sayılan 1977 tarihli bir makalede, kadınların bir rönesansı olup olmadığını sordu.[12] Cevabı hayırdı. Soruna salt kültürel yaklaşımı biraz eleştiri almasına rağmen, savının gücü ve kapsamlı belgeleri, sorunun yararlı bir soru olduğunu kanıtladı.[13] Kelly, on beşinci yüzyıl ile on yedinci yüzyıl arasındaki hukuksal gelişmelerin, ekonomik ilerlemenin ve kültürel değişimin kadınların durumunu iyileştirdiğine dair dogmaya meydan okumakla, tarihçilerin kadınları ve cinsiyetler arasındaki ilişkileri ele alma tarzlarındaki körlüğü gösterdi. Elbette, onlarca yıllık tarihsel araştırmalara meydan okuyan bir sosyal ilişkiler görüşünün, birçok yeni sorunu gündeme getirmesi kaçınılmazdı.

Ortaçağ tarihçileri için, kadınların tarihinin uygun bir kronolojisini çıkarmadaki zorluğun kaynakların mahiyetiyle ilgili olduğunu söylemek caziptir. Ortaçağ arşivleri sadece biyografik eserlerden ve

şahsi yazılardan (mektuplar, günlükler ve benzeri) değil, bürokrasilerin tutmakta hünerli oldukları türden tutarlı, dizi halinde bilgilerden de yoksundur. Veriler boldur, fakat eksiktir ve bu durum, nicelikçi tarihçilerin işini zorlaştırır. Kuşkusuz, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarla ilgili bilgi, daha önceki dönemlerle ilgili bilgiden çok daha fazladır. Devlet kurma süreci yürümekteydi ve hayatın birçok alanında yazılı kayıtlar tutulmaktaydı. Görevliler, uyrukları ya da vatandaşları denetim altında tutmaya ve yerel cemaatler ve koşullarla ilgili bilgi toplamaya daha fazla ilgi gösteriyorlardı. Yine de bu dönemin kaynakları nispeten bol olmasına rağmen, nitelikleri büyük değişiklikler arz eder ve kayıtlardaki boşluklar, sosyal değişimin tutarlı bir resmini oluşturmayı zorlaştırır. Erler ve Kowaleski, mühürlerin dağılımı, azizelerin oranı, evlilik mülkiyetiyle ilgili kanunlardaki değişiklikler ve erkek çocuk doğumlarının kız çocuk doğumlarına oranı gibi değişik bilgilerden, kadınların "gücü"yle ilgili sonuçlar çıkarmanın ne kadar zor olduğuna işaret ederler.[14] Bir yanda şövalye aşkı ve Bakire kültü, diğer yanda kadınların siyasal gücündeki açık bir gerilemeyle ilgili çelişkili bilgilerden nasıl bir anlam çıkaracağız? Hatta, kadınların tarihinde hangi olayların anlamlı olduğunu saptayabilir miyiz?

Türdeş dizilerin (dolayısıyla bu tür dizilerin karşılaştırılmasına dayanan bir kronolojinin) derlenmesi, eleştiriye açık yargılara dayanan tehlikeli bir iştir. Demografik koşulların "evlilik piyasası"nda kadınlar için "elverişli" bir durum yarattığını ya da bir kadının evlenme ya da ikinci kez evlenme şansının yüksek ya da düşük olduğunu söylemek ne anlam ifade eder? Kadınların statüsündeki ilerlemeyi ya da gerilemeyi ya da kadınların koşullarındaki iyileşmeleri hangi ölçütlerle ölçeriz? Bizzat terminolojinin kendisi sorunludur. Söz dağarcığının kendisi değer yüklüdür ve kadınların tarihini dönemselleştirme, kaçınılmaz olarak, örtük değer yargılarından etkilenir.

Bu nedenle kadınların tarihinin öncelikli görevi eski tarihi başı üzerinde tutmak değil, geçmişe yeni açılardan bakmaktır. Kadın-erkek ilişkilerini bütün karmaşıklığı içinde kavramak için, yeni kaynaklar aramak yerine geleneksel kaynakları yeniden değerlendirmeyi umuyoruz.

Araştırmamızın konusu "kadın" değil, kadınlardır. "Kadın", eril bakışın bir yaratısıdır. Kadınların kendileri ve erkeklerle ilişkileri hakkında ne düşündüklerini görmeden önce, erkekler tarafından nasıl görüldüklerini anlamalıyız. Eril kadın kavrayışı, kendi cinsiyetleriyle ilgili erkek görüşüne meydan okuma gücünden yoksun olan ka-

dınların davranışını güçlü bir biçimde etkileyen idealleştirmelere ve normlara yol açtı. Kadınların toplumdaki yerini Ortaçağ'da diğer tüm dönemlerden daha çok belirleyen bu normları ve modelleri tartışarak başlıyoruz. Bu kısıtlamaları çözümlemekle, içinden çıktıkları sosyal ilişkileri daha iyi anlayabiliriz.

Duyduğumuz tek ses, erkeklerin sesidir. Ama bütün erkeklerin değil; büyük çoğunluk sessizliğe mahkûm edilmişti. Yazılı söz bilgi akışını kontrol eden ve insanların kadınları ya da daha doğrusu Kadın'ı algılama şeklini belirleyen ruhban sınıf, rahipler ve kiliseye üye erkekler tarafından kontrol ediliyordu. Ortaçağ kadınlarıyla ilgili kanıtlarımızın çoğu, din adamlarının fantezilerinden, kesinliklerinden ve kuşkularından kaynaklanır. Ortaçağ, kadınlar hakkında söylenenlerin onların toplumunu reddeden erkekler, konumlarıyla ömür boyu bekârlığa ve iffetliliğe mecbur olan erkekler tarafından söylenmiş olmasıyla diğer dönemlerden farklılaşır. Kadınlarla günlük alışverişten yoksun olan bu erkekler, dişi kötülükleri ve kusurları eleştirmekte haşindiler. Bilgilerinin çoğu kitaplardan kaynaklandığı için, çizdikleri portreler, gerçeğe benzemekten çok birer karikatürdü. Eski görüşler, herhangi bir bilimsel ya de etik temelden yoksun arkeolojik kalıntılar gibi üst üste yığılıydı. Garip imgeler, kendinden mesul bir hayat buldu. Örneğin, Claude Thomasset'nin gösterdiği gibi, kadın fizyolojisiyle ilgili tıbbi görüşler çelişkili kanaatlerin yazıldığı bir parşömen kâğıdıydı.

Amacımız, bu inanç sistemlerini açıklamak değil, bunların iç yapılarını ortaya koymak ve olumsuz özelliklerin nasıl aniden olumlu özelliklere dönüşebildiğini göstermektir. Jacques Dalarun, dişillikle ilgili teorik görüşlerin, kutsal üçlü –Havva, Meryem ve Mecdelli Meryem– yeniden yorumlanarak nasıl yeniden yapılandırıldığını gösteriyor. Carla Casagrande ile Silvana Vecchio, on üçüncü, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda, ev ekonomisi yazarlarının, öğretmenlerin, ahlakçıların ve vaizlerin, cinsiyetler arası ilişkilerle ilgili geleneksel görüşlere nasıl meydan okuduklarını gösteriyorlar. İtaat, ölçülülük, iffetlilik, sebat ve sessizlikle –rahibelere dayatılanlardan çok az talepkâr şartlar– ilgili ardı arkası kesilmeyen uyarılardan yavaş yavaş nasıl yeni bir evlilik etiğinin doğduğunu ortaya koyuyordur.

Masrafları sınırlayan kanunlar, on üçüncü yüzyıldan itibaren kadının giyimini ve süslenmesini düzenledi. Kadınların hayatlarını bu şekilde kontrol etme girişiminde, din adamı olmayanlar din adamlarına katıldılar. Diane Owen Hughes, bu kanunların, bir cehennem azabı aracı ve ilk günahın silinmez göstergesi olarak, dişi beden temsillerinin güçlü etkisini nasıl yansıttıklarını gösteriyor.

Sonra evlilik sorununa dönüyoruz. Bir kadının hayatının bazı

kritik anlarında bir strateji tercihi mümkündü; bu tercihle kadınlar, bazen arzularını ve hatta meşguliyetlerini ifade edebildiler. Evlilik ya da din, annelik ya da inziva hayatı ailenin ve bireysel tutkuların büyük ve sık sık çelişkili bir rol oynadığı kararlardı.

Bu stratejileri anlamak için, ne erkek "otoriteler"e ne de yalıtık kadın seslerine güvenebiliriz. Burada kaynakların mahiyeti yaklaşımımızı belirler. Suzanne Fonay Wemple, anlatısal ve normatif belgelerin bir bileşimini kullanarak, altı ila onuncu yüzyılları incelemektedir. Paulette L'Hermite-Leclercq feodal dönemi ele alırken benzer kaynaklardan yararlanmakta; fakat dinsel kurumların ve derebeyliklerin arşivlerinden, dinsel mektuplaşmalardan, din adamı olmayan erkeklerin ve hatta kadınların mektuplarından yararlanarak, daha pragmatik türden kanıtlar da sunabilmektedir. Bugünlerde "mikro tarihsel" araştırmalar da modadır: Hukuksal arşivlerden, özel mektuplardan ve kişisel günlüklerden bireysel hikâyeler çıkarılmaktadır. Bu tür malzemeler elde edildiğinde, kadınların baskıya nasıl direndikleri ve karşı kurumları nasıl yarattıklarıyla ilgili sorulara cevap vermemize imkân vermektedir. L'Hermite-Leclercq, on birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar aile stratejilerini ve kadınların taktiklerini araştırmak için bu tür kaynaklardan yararlanabilmektedir. L'Hermite-Leclercq'in bölümüne bir kontrpuan olarak, Georges Duby, uygarlaştırıcı şövalye aşkı modelinden esinlenen ve bu modelden yararlanan stratejileri, kavrayış ve icra bakımından öncelikle eril olan stratejileri incelemektedir.

İncelediğimiz dönemin sonuna doğru kanıtlar daha da bollaşır; o kadar ki, nicel çözümleme mümkün hale gelir. Ne var ki, rakamlar kendi başına, kadınların değişen durumuyla ilgili hiçbir şey anlatmaz. Claudia Opitz'in bölümü, bölük pörçük demografik verilerin, bazı tarihçileri acele, sağlam olmayan genellemeler yapmaya nasıl götürdüğünü göstermektedir. Karşılaştırmalı demografi hâlâ genç bir disiplindir. Yeni servet kaynaklarından yararlanıldığı ve ticaretin yükselmekte olduğu bir dönemde kadınların ekonomik rolü, mal üretimindeki ve artığın bölüşümündeki payları hakkında çok az şey biliyoruz.

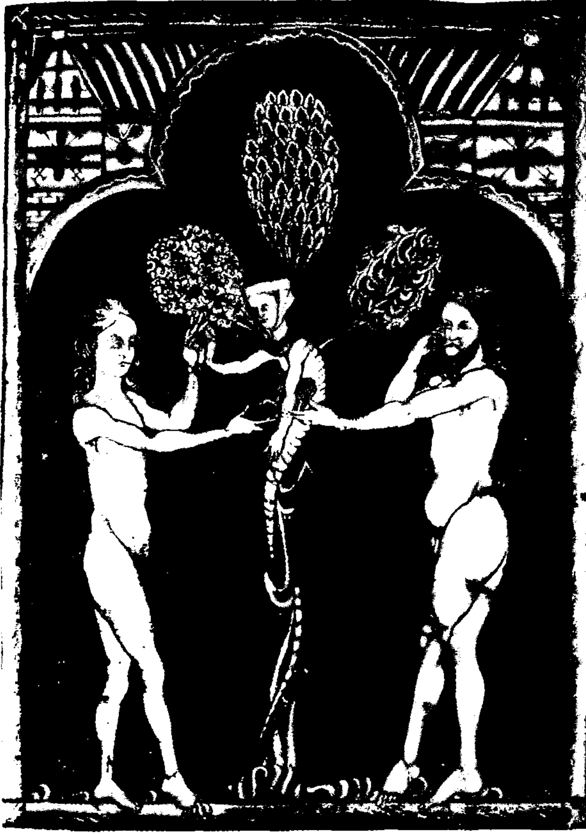
Bu dizinin diğer ciltlerinde olduğu gibi, bu ciltte de, plastik sanatlardaki kadın temsillerine bir bölüm ayrılmıştır. Chiara Frugoni, ikonografiyi ve dişi imgelerin üretimini incelemekte ve bunların yaratılmasında kadınların tahmin edilenden daha çok rol oynadıklarını göstermektedir. Fakat kadın sanatçılar eserlerini nadiren imzalıyorlardı ve kadınların sanatı hakkında bildiğimizi sandıklarımızın çoğu, hâlâ tahmini bilgilerdir. Arkeolog Françoise Piponnier, görünüşte önemsiz eşyaların ve izlerin –bir ocak taşı üzerindeki giyim

eşyası, toprak bir zemindeki ayak izi, bir çömleğin üzerindeki parmak izleri, iğneler, taraklar, makaslar– geçmişin kadınlarının hem ev içindeki hem ev dışındaki günlük hayatlarını yeniden kurmak için nasıl kullanılabileceğini göstermektedir.

Kocaların, efendilerin ve yasakçıların Ortaçağ kadınlarını kendini ifade etme hakkından mahrum bırakmalarına rağmen, kadınların yazdıkları ve söyledikleriyle ilgili bilgimiz hayatlarının maddi yönleriyle ilgili bilgimizden fazladır. Suzanne Wemple ile Paulette L'Hermite-Leclercq'in gösterdikleri gibi, on ikinci yüzyıla kadar bazı kadınlar seslerini duyurdular. Bunun nedeni, sadece ünlü manastırların önemli rahibeleri ve feodal dönemin yönetici hanedanlarının karıları ya da dulları olmaları mıydı? On üçüncü, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda bütün kademelerden kadınlar, dobra dobra konuşacak kadar cesurdular. Sesleri erkekler korosu tarafından bastırılmış olsa da, Danielle Régnier-Bohler, kadınların edebi ve mistik girişimlerdeki rollerini yeniden kurabilmektedir. Kadınların sesleri bazen huşu ya da hayranlık uyandırsa da, bilgi ve ifade araçlarının tekeline resmen sahip olanların kontrol çabalarının iki katına çıkmasına yol açan kuşkulara da yol açmıştır.

"Kadınların tarihi"ne erkeklerin, aslında kadınların duyarlılığına ve deneyimine en uzak kişiler olan din adamlarının ve hemen hemen tamamen eril olan bilimsel bilgiyi işleyen hocaların, hekimlerin sözleriyle başlamak, bazı okurlara tuhaf gelebilir. Eril otoriteye ve egemenliğe gereğinden fazla ödün verip maddi ve sosyal faktörler karşısında temsilleri mi kolluyoruz? Araştırmaların mevcut durumunda başka alternatifimiz yoktur. Okurlara, kadınlarla ilgili bu onlarca yüzyıllık dini temsillerin ne kadar önemli oldukları konusunda kendileri karar vermeleri için gerekli araçları sunmayı umuyoruz.

Kadınların kendileri için konuşmalarına izin vererek bitiriyoruz. Bu, Ortaçağ'ın sonuna gelindiğinde kadınların bir şekilde konuşma hakkını kazandıkları anlamına gelmez. Danielle Régnier-Bohler ile Georges Duby'nin yorumladığı metinler, kadınların erkek öğretmenleri ve papazları tarafından kendilerine dayatılan modelleri nasıl geliştirdiklerini ve erkekler tarafından görmeleri için yukarı kaldırılan kendi çarpıtılmış imgelerini nasıl ele aldıklarını görmemize imkân vermektedir. Kadınlar ara sıra bu imgeleri reddettiler; fakat dayatılan imgeler, kaçınılmaz olarak etlerine ve kemiklerine kazındı ve hayatlarını şekillendirdi.



bir

Kontrol Normları

"İster iyi olsun ister kötü, bir atın bir mahmuza ihtiyacı vardır; ister iyi olsun ister kötü, bir kadının da bir sahibe ve bir efendiye, bazen de bir sopaya ihtiyacı vardır."[1] On dördüncü yüzyılda bu atasözünü kayda geçiren fetvacı Floransalı, Hıristiyanlık âleminde, özellikle görüşlerini incelemek üzere olduğumuz en iyi eğitim görmüş kişiler tarafından kuşkusuz sayısız kez tekrarlanan duyguları ifade ediyordu.

Ölümün, ıstırabın ve zahmetin dünyaya gelmesine vesile olan kadınlar, kendi cinsiyetlerinin hükmü altında olan yaratıklardı. Kitabı Mukaddes ve Kilise Babaları geleneği böyle düşünüyordu. Kadınları, özellikle de bedenlerini ve tehlikeli, bozguncu cinselliklerini kontrol etmek ve cezalandırmak, bu nedenle erkeklerin işiydi. Eril felsefe ve bilim, görevi omuzlamak için pek isteksizlik göstermedi. Atasözleri, vecizeler, tıbbi yazılar, teolojik eserler, ders ve ahlak kitapları Antikçağ'dan beri bu amaca cephane sunmaktaydı. Bilim, etik ve siyasal düşünce, kadınların ya iffetli kalmaları ya da kendilerini sadece üremeye adamaları gerektiği noktasında buluşmaktaydı. Kadının bütün işlevleri bir tek amaca yönelikti: Üremek. Dişi bedeni incelemeye cüret eden hekimler aradıkları kanıtları buldular. Vakti gelince, rahminin hükmü altında olan ve çocuk doğurup büyütmek için meydana getirilen bir yaratık olarak kadın vizyonunu sadece teyit edebilen ampirik gözlemin sınırlarını keşfedeceğiz. Galenosçu hekimler ve bu hekimlerin öğretilerini soğuran teologlar, sırf hamilelik için dişi "sperm"in de gerekli olduğuna dair hatalı teorilerine uygun olduğu için kadınlara haz hakkını bahşettiler.

Ortaçağ'ın son yüzyıllarında, bu teorisyenler okulu, liderleri Aquino'lu Tommaso tarafından entelektüel savaş sanatında eğitilen Aristotelesçilerde muhalefetini nihayet buldu. Eserleriyle gerekli felsefi teçhizatı sağlayan Aristoteles'te teorik gerekçesini bulmuş gibi görünen, kadınların yasal kapasitelerini ve iktidar kullanma yeteneklerini sınırlama çabaları, bu dönemde hız

kazandı. Ortaçağ Batı'sında Aristoteles'in felsefesinin yeniden yorumlanması, kadının özsel zayıflığı ve erkeğe zorunlu tabiliğiyle ilgili belki de en tutarlı ve sistematik ifadeyi sağladı. On ikinci ve on üçüncü yüzyılların yüksek ruhban sınıfı, Mecdelli Meryem örneğine uygun kurtarılmış günahkârın aracı rolünü düşünmüştü ve Geç Ortaçağ'ın safsatacıları, sıradan kadınların ihtiyaçlarına hatırı sayılır bir ilgi göstereceklerdi. Yeni-Aristotelesçi imgeler ve ilkeler ise, aksine, eril kaygılar ve fanteziler ile dişi bedenler arasında sağlam bir bağlantı kurdu ve böylece Aristotelesçi öğretiye en gelişkin biçimini verdi. Yeni bir cinsel ilişkiler etiğine yönelişin öncüleri, hükümdarları ve hükümetleri şehirlerini şatafatlı kadın modalarından temizlemeye teşvik eden Dilenci Tarikatlar ve Romalı Giles gibi Aristotelesçilerdi. Cinsiyetler hiyerarşisini, evde ya da manastırda kadınları "koruma"yı, kadınları kamusal faaliyetlerden dışlamayı, eril otoritenin çiftin iradesinden üstünlüğünü, kadın maneviyatını evlilik içinde sınırlamayı ve çocuklarının eğitiminde annenin rolünü zayıflatmayı haklılaştırmak için doğru kavramları Aristoteles sağlıyordu.[2]

Kadınların duygulanımlarının eninde sonunda fizyolojiden kaynaklandığı iddia edildiği için, bunlar indirgemeci bir psikolojiyle açıklanabilirdi. Kadınlar kendi başlarına, arzularını kontrol etme ya da başkalarıyla ilişkilerini düzenleme yeteneğinden yoksun sayıldılar. "Doğa"larının asli aşırılıklarını ehlileştirmek ve yönlendirmek için erkeklere ihtiyaçları vardı. Kadınlar kocalarına ve çocuklarına duydukları sevginin köleleriydi; kocalar ise, ölçülü ve bilgeydiler. Cinsel ahlak ve evlilik sadakati, çifte standarda tabiydi. Kadınlar için sadakat meşruiyetin ve aile onurunun bir garantisi olarak gerekliydi, dolayısıyla bir erkeğin özgürce tercih edebileceği sadakatten daha az erdemliydi.

Ortaçağ düşünürleri, sürekli kadının doğasına gönderme yaptılar. Böylece, doğa kültür için ne ise kadının da erkek için o olduğuna dair Batı kavrayışını onayladılar.[3]

C.K.Z.

1

Ruhban Bakış

Jacques Dalarun

BİR KEZ DAHA ERKEKLERLE, feodal çağda öğrenme ve yazma tekelini elinde tutan erkeklerle; din adamlarıyla, özellikle de bunların en aydın, en etkili ve en üretken olanlarıyla başlamalıyız. Daimi keşişler ve manastıra bağlı olmayan başrahipler, insanoğlunun, insan toplumunun ve kilisenin doğasını düşünmeyi, selamet yolunu göstermeyi ve kadınlara ilahi şemada düşen uygun yerini vermeyi kendilerine görev saydılar. Bazıları bir adım daha atarak kendi cemaatlerine mensup olanların kusursuzluğa ulaşma ya da kusursuzluğu amaçlama yollarını bile telaffuz ettiler.

Ne var ki, bu erkekler, özellikle on üçüncü yüzyıldan önce, kadınlardan bütünüyle kopuklardı. Manastırlara ve *scriptoria*'ya, teoloji okullarına ve fakültelerine ve on birinci yüzyıldan itibaren, din adamlarının keşişler kadar lekesiz yaşamaya kalkışmış dünyevi toplumu gözetmekle sorumlu oldukları kilise cemaatlerine kapatılmış halde, tamamen eril bir âlemde yaşar ve çalışırlardı. 1124'te ölen Nogent'li Guibert'i ele alalım. Guibert, bir *oblate*'ydi, yani daha çocukken Benedikten bir manastıra girmiş bir keşişti. Kadınlara dair bilgisi, on iki yaşında evlenmiş bir annenin hatıralarıyla sınırlıydı. Annesinin evlilikle "kirlenmiş" olabileceğine dair herhangi bir imayı ortadan kaldıracak kadar süsleyip güzelleştirdiği acı hatıralardı bunlar. Diğer cinsle ilgili başka her şeyi ayıplardı. On birinci yüzyıldan itibaren, kesinlikle bekâr kalmayı buyuran din adamları, kadınlar hakkında ya da daha doğrusu Kadın hakkında, hayal ettikleri dışında hiçbir şey bilmiyorlardı. Kadını uzak, tuhaf, temelde çelişkili bir doğaya sahip korkutucu bir figür olarak sundular.

Bu dönemdeki dinsel düşüncenin kadın düşmanı olması şaşırtıcı gelmemelidir. En bilgili yazılardan en ciddiyetsiz Latin şiirlerine, Kitabı Mukaddes üzerine yorumlardan yavan ironisiyle bilinmeyen Öteki'nde gizli dipsiz kuyunun maskesini düşüren genel atasözlerine kadar, bu iddianın metinsel kanıtlarını toplamak basit, fakat gereksiz bir iş olurdu. Muhteşem sarayların dünyevi edebiyatından

Goliard'ların düğmeleri çözük şiirine,* şövalye aşkı edebiyatından en müstehcen edepsizliklere kadar, laik edebiyat da aynı sonuca götürür. Makul bir şekilde kadın düşmanı olarak tarif edilemeyecek bir kültür henüz ortaya çıkmamışken, bir toplumu az ya da çok kadın düşmanı olarak tarif etmek niye? Savunmacı bir çizgi benimsemenin, Le Puy'de, Rocamadour'da, Walsingham'da ve Lorette'te çok sayıda insanın Bakire'ye saygı sunmak için gittiği büyük mabetleri ya da Chartres'da, Laon'da, Paris'te, Coutances'ta ve Amiens'de sütunların, burçların ve kulelerin "kadınlar arasında kutsanmış" olan ve öyle kalan birini övercesine gökyüzüne yükseldiği büyük katedralleri tarif etmenin manası nedir? Bu istisnai takdisin diğerlerine, bu şekilde kutsanmamış diğer bütün kadınlara ne iyiliği dokunur? Anakronizmden sakınmak, bunun yerine yüksek dini kültürün temsili figürlerinin söylemek zorunda olduklarını dinlemek daha iyidir. Kadın düşüncesi onları ilgilendiriyordu ve benim burada araştırmak istediğim şey, bu ilginin mahiyetidir.

İlgi genellikle değişime yol açar; fakat dinî edebiyat, sabit durduğu izlenimi verir. Kitabı Mukaddes'ten ve gelenekten yararlanan Ortaçağ yorumları, İsa'nın doğumundan sonraki birkaç yüzyılda yaşamış ve yazmış Kilise Babaları'nın düşüncelerini sürekli evirip çevirdiler. Marie-Thérèse d'Alverny, "orijinal düşünceler için" bu metinlere bakmamamız gerektiğini belirtir.[1] Ambrosius, Hieronymus ve Augustinus, kadınlar lehine ve aleyhine söylenmesi gereken her şeyi söylediler mi? Kabul edildiği üzere, kadınların Ortaçağ'daki imgesinde ya da durumunda olumlu ya da olumsuz bir eğilimi saptamaya yönelik herhangi bir girişim, çelişkiye mahkûmdur. Fakat, zengin kadın edebiyatının açık hareketsizliğinin cesaretimizi kırmasına izin vermemeliyiz. Böyle bir cesaret kırılmasının tehlikesi şudur: Çelişkili kadın imgelerini, değişmez hieratik** arketiplerin bir ürünü, ebedi kadınlığın tarihdışı figürleri olarak açıklamak bize çekici gelebilir.

Ortaçağ yazarlarımız, yenilik düşüncesinden tiksinirlerdi. Yenilikleri takdim ettiklerinde, geleneğin arkasına gizlenmeye, orijinal kaynağa gidiyormuş gibi davranmaya özellikle yatkındılar. Yeniyi eskiden yaratırlardı. Ortaçağ'ı kadın düşmanı olarak damgalamanın bir yararı olmadığı gibi, karşı uca gitmek, bazı yalıtık görüngüleri feminist sempatinin öncüleri olarak seçip ayırmak için de hiçbir neden yoktur. Tarihdışı yorumlardan da uzak durulmalıdır: Meryem,

* Ortaçağ'da Avrupa'da içkiyi ve sefahati yücelten yergi şiirleriyle tanınan gezgin rahipler. – ç.n.

** Kendisinden önce gelen türleri, düşünceleri ve yöntemleri benimseyen geleneksel sanat biçimlerine ait. – ç.n.

İsis'in ya da Büyük Ana'nın avatarı değildi. Bu basitleştirici nosyonları çürütmek için, kadını göklere çıkaran aynı erkeklerin, aynı din adamlarının onu derhal mahkûm ettiklerini ve yine de kadın ve erkek bütün insanların selamete kavuşma tasarısında bir yere sahip olduklarına yürekten inandıklarını hatırlamak yeter. Hepsi, René Metz'in işaret ettiği gibi kilise hukukuna da yerleşmiş olan bu çelişkiden mustaripti.[2] Ve her biri, bu çelişkiyi kendine göre çözmeye çalıştı. Bununla birlikte, bir grup olarak ruhban sınıf, içinde yaşadığı dünyaya cevap vermeye, bu dünyayı gitmesini istediği yönde hareket ettirmeye çalıştı. Teolojinin dinsel cemaatle ilgili bir amacı vardı. Tarihin bir ürünü olarak, dönüp tarihi şekillendirdi.

Dünyayı Islah Etmek

İşi somutlaştırmak için, zamanın belirli bir noktasında, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda belirli bir bölgeye, Batı Fransa'ya bakalım. Ve Raoul Manselli'ni "en kaba kadın düşmanı" olarak tarif ettiği tipik erkekler üzerinde yoğunlaşalım: Rennes'li Marbode (öl. 1123), Lavardin'li Hildebert (öl. 1133) ve Vendôme'lu Geoffroy (öl. 1132).[3] İlk ikisi, mütevazı bir geçmişe sahip erkeklerdi, bilgiyi manastırların ötesine yaymaya daha yeni başlayan katedral okullarının ürünleriydiler. Biri 1106'da Rennes piskoposluğuna, diğeri aynı yıl Le Mans piskoposluğuna atandı. Hildebert, 1125'te Tours başpiskoposu oldu. Anjou kontlarıyla müttefik bir baron ailesinin üyesi olan Geoffroy, daha ünlü bir aileden geliyordu. Çocuk yaşta Benedikten Vendôme Manastırı'na girdi ve 1093'te başrahip oldu; ölünceye kadar da bu görevde kaldı. Bu üç üst düzey papazı –ikisi manastıra bağlı olmayan, biri daimi– bugün uzmanlar dışında çok az kişi tanır. İlişki içinde oldukları çağdaşları Canterbury'li Anselmus (öl. 1109) ile Yves de Chartres'tan (öl. 1116) daha az ünlüdürler. Ne var ki, amacımız bakımından ideal tanıklardır.

Bu üç erkek Ortaçağ Hıristiyanlığının temel hareketlerinden birinin, onuncu yüzyılda başlayan bir reform hareketinin doruğunu temsil eder. Hareket başlangıçta yeni manastırların boy vermesi biçimini aldı: 910'da Cluny, ertesi yüzyılın başında Camaldoli ve Vallambreuse manastırları. Onuncu yüzyılın ikinci yarısında hareketin temel itici gücü manastırlardan papalara geçti; öyle ki, tarihçiler, Papa VII. Gregorius'un (1073-1085) oynadığı belirleyici role hürmeten, harekete "Gregorius reformu" deme eğilimindedirler. Harekete, öncülerinin kafasında evangelik saflığa, Havarilerin düşüncelerine bir geri dönüşü temsil ettiği için "reform" dendi. Gerçekte ise bir yenilikti, din adamı olmayanların yanı sıra din adamlarının da

hayatlarını düzenleme ve kilise ile laik dünya arasındaki ilişkilere biçim verme çabasıydı. Reformcuların amaçları neydi? Her şeyden önce, kilise kurumlarını laik otoritelerin kontrolünden kurtarmak istiyorlardı. Kilise kurumlarıyla, ondalık verginin toplanması, bölge kiliselerinin denetlenmesi ve papazların atanmasından, prenslerin ve imparatorun yetkisinde olan piskoposların ve papaların atanmasına kadar uzanan şeyleri kastediyorum. Reformcular, keşişleri için şart olan evlenmeme kuralını manastır dışındaki papazları da kapsayacak şekilde genişleterek, ruhban sınıfın ahlakını da yükseltmeye çalışıyorlardı. Manastır dışındaki papazların günlük hayatlarını düzenlemek üzere kilise hukuku kurulları kuruldu. Son olarak, halktan insanlar reform hareketine katılmaya teşvik edildi. Örneğin, laik kardeşler* Cîteaux'daki Chartreuse tarikatı manastırına girmeye davet edildiler. Diğer halktan kişiler Haçlılara katılmaya teşvik edildiler ve Kudüs'ün yolunu tuttular. On ikinci yüzyılın sonuna doğru evlilik yeni bir anlam kazandı: Bundan böyle tekeşli, bozulamaz ve kilisenin bir kutsaması olacaktı.

Üç papazımız, VII. Gregorius'un papalığından bir çeyrek yüzyıl sonra faaldiler. II. Urbanus'un Fransa'da Haçlı seferlerini vaaz ettiği 1095'teki destansı seyahatinden sonra görevlerine atandılar. Üçü de, reformu pekiştirmek ve değişiklikleri adım adım ve hatırı sayılır bir karmaşıklığa, gerilime ve direnişe rağmen pratik olarak uygulamak göreviyle karşı karşıya olan bir kuşağa mensuptu. Yazıları, reformun halk arasında kök salmasının dikkate değer bir anlatımını sunar. Bu üç adam, yazar olarak, birçok türde ürün verdiler: Teolojik yazılar, Kutsal Kitap yorumları, aziz biyografileri, Latin şiiri, vaazlar, resmi yazışmalar. Durmadan teoriden pratiğe geçtiler ve yola çıktıkları teorik kavramları geliştirmek için hayattan çıkardıkları derslerini kullanmaya kalkıştılar. Dişiliğin özüyle ilgili bilgileri Kilise Babaları'ndan geliyordu ve bu bilgiyi, en ünlülerden en siliklere kadar, kendi cemaatlerinin kadın mensuplarına uygulamaya kalkıştılar.

Düşman

Bu üç adam, Manselli'nin en kaba kadın düşmanı olduklarına dair suçlamasını ilk bakışta hak ediyor gibi görünürler: Dişi "cins, [ilk kadın için] koca ve baba da olan ilk atamızı zehirledi; Vaftizci Yah-

* Hıristiyan öğretide dinin gereklerini ve âdetlerini benimseyen, fakat işçi olarak çalıştıkları için koşulları yerine getirmeseler de günaha girmiş sayılmayan halktan kimselere verilen ad. – ç.n.

ya'yı boğdu ve cesur Simson'u ölüme gönderdi. Bir bakıma Kurtarıcımızı da öldürdü: Zira [kadının] günahı bunu gerektirmeseydi, Kurtarıcımız ölmek zorunda kalmayacaktı. Saygı, iyilik ya da dostluk nedir bilmeyen ve nefret ettiği zamandan çok sevdiği zaman korkulması gereken bu cinsin vay haline!"[4] 1095 civarında Vendôme'lu Geoffroy'un yazılarında yer alacak ilk kadın, kendi cinsinin ilki ve kendisinden sonra gelen bütün kadınların örneği Havva'ydı. Bu dizinin birinci cildinde Monique Alexandre'ın çözümlediği Yaradılış ve Düşüş hikâyesi, Ortaçağ'ın kadın görüşü üzerinde ağırlığını hissettirmeye devam etti. Tekvin hikâyesi, elbette, hem bileşimi hem içeriğiyle karmaşıktır; fakat Pavlus'un Mektupları'na dahil edilerek güçlendirilen en belirgin özellikleri, ikinci cinsin oldukça aleyhineydi. Bir kere, Yehova* erkeğin, "ona uygun bir yardımcı" bulmak için erkekten sonra ve erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan kadından üstünlüğünü iddia eder.[5] On birinci yüzyıl sanatçıları, doğrudan Âdem'in böğründen çıkmış gibi resmedilmeye başlanan Havva'nın yaratılışı için belirgin bir ikonografik kestirme yol buldular.[6] Tekvin hikâyesindeki belki de en önemli unsur, melun tarafından baştan çıkarıldıktan sonra Havva'nın Âdem'i kendisiyle birlikte Tanrının iradesine itaatsizlik etmeye ikna etmesidir. Bu yüzden Yehova'nın en ağır lanetine maruz kalır: "Zahmetini ve gebeliğini ziyadesiyle çoğaltacağım; ağrı ile evlat doğuracaksın; ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır." Cennet Bahçesi'nden kovulması üzerine kadın, adını erkekten alır (egemenliğin başka bir göstergesi). Ona, "bütün yaşayanların anası" Havva denir.[7] Geleneksel olarak, Havva'nın Günah'taki payı Âdem'inkinden fazla görülüyordu. Milano'lu Ambrosius'a (öl. 397) göre, "Kadın, erkeğin günaha düşüşünün failiydi, erkek kadının değil".[8] Melun Şeytan'la; Havva baştan çıkaran kadınla özdeşleştirildi. Tertullianus (öl. y. 223) bütün kadınlara hitap ediyordu: "Havva olduğunu bilmiyor musun? Tanrının hükmü bugün de bütün cinsin için geçerlidir, dolayısıyla senin günahın da devam etmeli. Sen, Şeytan'ın kapısısın; onun ağacından yemeye razı oldun ve sen, Tanrının kanununu çiğneyen ilk kişiydin."[9]

Geoffroy'un mektubu, keşişlere hitabendi. Amacı, Tertemiz Kuzu'nun yoldaşlarını, tenden feragat etmekle ve kadından, yüzeysel güzelliği aslında tuzakların en ölümcülü olan o ahlaken meşum yaratıktan uzak durmakla iyi ettiklerine inandırmaktı. Onuncu yüzyılda, Cluny'li Odo (öl. 942), kendi keşişlerinin iyiliği için, İoannes Khrysostomos'un Havva'nın kızlarına karşı uyarılarını tek-

* Bu kitapta Eski ve Yeni Ahit'ten anılan pasajların Türkçesi, *Kitabı Mukaddes*'ten (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997) alınmıştır. – ç.n.

rarladı: "Fiziksel güzellik, sadece yüzeyseldir. Erkekler, yüzeyin altındakini görebilselerdi, kadınların görüntüsü midelerini bulandırırdı. . . . Tükürüğe ya da hayvan pisliğine parmak ucuyla dokunmaktan iğrendiğimize göre, böyle bir pislik torbasını bağrımıza basmayı nasıl arzulayabiliriz?"[10] Aynı muzır maddelerin, erkek bedenlerin daha kaba dış yüzeyi altında da pusuya yatabileceği Cluny'li papazın hiç aklına gelmemiş gibi görünüyor.

1105'te Geoffroy, Lavardin'li Piskopos Hildebert'i müzmin düşmanı Vendôme'lu Kontes Euphrosine'in dalaverelerine karşı uyaran bir mektupta, benzer duyguları ifade ediyordu. Katledilen bir Haçlının dul karısı olan kontes, merhum kocasının malını miras almış ve Geoffroy'un o bölgedeki bazı hak iddialarına itiraz etmişti. Sıradan bir feodal çatışmanın fazladan ilgi çekmesi başka nasıl olabilirdi ki? Kadın düşmanı papaz, karşısında kadın bir hasım buldu. Hildebert'e bir uyarı gönderdi: "Kadının senin dürüstlüğünden yararlanıp seni annene, Roma Kilisesi'ne karşı gelmeye mecbur etmemesine dikkat et, emektar papaz. Aldatmak, dişi cinsin huyudur." Vefasız Geoffroy, Le Mans piskoposunun Euphrosine'in davasıyla ilgilenebileceğinden korktu. Yves de Chartres'a göre, Hildebert piskopos olmadan önce, *mulierculae*'yle, yoksul kadınlarla girdiği uygunsuz ilişkilerle epeyce bir çocuğun babası olmuştu.[11] Geoffroy şuna işaret eder: Dişi "cins ilk erkeği aldattı ve Havari Petrus'u yanlış yola sevk etti. İlk erkeği günaha, Havari Petrus'u feragat etmeye itti. [Dişi] cins, bu yüzden, görevini bir kapıcı gibi ifa eder: Baştan çıkardıklarını ya İsa'nın Petrus'u gibi hayattan dışlar ya da Cennet Bahçesi'nin Âdem'i gibi ölüme gönderir."[12]

"Kapıcı" ifadesi, Yuhanna İncili'nden alınmıştır.[13] Havva'nın Âdem'e yasak meyveyi tattırması gibi, bu Kutsal Kitap figürü de Petrus'u İsa'dan vazgeçirttiği için, Kilise Babaları edebiyatında Havva'nın gözde bir dublörü haline geldi. Dördüncü ya da beşinci yüzyılda Torino'lu Maximus, "Havva, Âdem'i yanlış yola sevk etti; kapıcı ise, Petrus'u yanlış yola sevk etti" diye açıklamada bulunuyordu.[14] Çoğu geleneksel kültürde hayatın ve ölümün gizemli güçleriyle erkeklerden ziyade kadınlar ilişkilendirilirler. Kadın sadece çocukların dünyaya girdiği kapı değildir; ölüm yatağının başında nöbet tutan, bu hayattan çıkışın da kapıcısıdır. Yine de, ne Torino'lu Maximus ne de Vendôme'lu Geoffroy, aralarında yedi yüzyıl olmasına rağmen, bu geleneksel simetriye fazla değer vermedi. Onlara göre, kapıcı erkeklere sadece tek bir yol gösteriyordu: Cehenneme giden yolu. Fakat tıpkı Romalıların Hıristiyan kiliseleri pagan tapınakların yıkıntılarından inşa etmeleri gibi, on birinci ve on ikinci yüzyılların yazarları da, seleflerinden ödünç aldıkları geleneksel ifadelere yeni anlam-

lar yüklediler. Geoffroy, Maximus'un vaazını neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlar; fakat Havva'dan hiç söz etmez orası başka. Havva figür olarak vardır; fakat adsız ve adlandırılamazdır.

Melun, Ama Zayıf

Geoffroy'un Havva'yı es geçmesinin nedeni, muazzam bir savaşın yolda olması ve tarihin o zamana kadar gördüğü en kapsamlı ahlaki reformlardan birini gerçekleştirmeyi amaçlayan bir savaşta hiçbir taktiğin yasak olmamasıydı. Hildebert birçok kadınla birlikte yaşamış ve birçok çocuğun babası olmuştu. Robert d'Abrissel (öl. 1116) bir rahibin oğluydu. Breton bölge kilisesinde babasının yerini alınca o da tenin günahlarını tatmıştı. Sonra bir münzevi ve vaazcı olarak yollara düştü ve kısa sürede, ormanlarda toplu halde yaşayan erkek ve kadınlardan oluşan bir taraftarlar topluluğu buldu. 1098 civarında Rennes'li Marbode, kadınlardan ve tenden duyduğu tiksintiyi açıkça ifade ederek, bu davranışı skandal olarak lanetledi. Kadın, diyordu, bir ayartıcı, bir afsuncu, bir yılan, bir veba, bir haşere, bir kurdeşen, bir zehir, yakıcı bir alev, çıldırtıcı bir ruhtur. Böylesine rezil, böylesine budalaca bir karışım, "yeni şarap"la dolu "eski şarap tulumları" gibi şişkin dişi gövdeler dışında nereden gelebilirdi?[15] Marbode'un saldırısının temel hedefi olan kadınlar, gebelikten onun adına konuştuğu erkekler kadar tiksiniyorlar mıydı? Ortaçağ kaynakları bir şey söylememesine rağmen, çocuk doğurmaya yönelik tiksinti, erkeklere ait bir özellikmiş gibi görünüyor. Hippo'lu Augustinus (430'da ölen) dövünüyordu: "İdrar ile dışkının arasında doğuyoruz."[16]

Guy Devailly, Marbode'un Robert d'Abrissel'e uzun mektubunun her yerinde örtük olarak var olmasına rağmen, Havva adından açıkça söz edilmediğini belirtir.[17] *On Bölümlük Kitap*'ın üçüncü bölümünü oluşturan "Melun Kadın Üzerine" adlı şiirinde, Rennes'li piskopos kendi ilham perisine, klasik ve Kilise Babaları edebiyatıyla ilgili engin bilgisinden devşirilen kadın düşmanı imgeleri bir araya getirme görevini veriyordu. Rosario Leotta, edebiyat tarihindeki en kadın düşmanı eserlerden biri olan şiirin dilini çözümlemiştir.[18] Şiir Marbode'un serbestçe yararlandığı Iuvenalis'in *Altıncı Yergi*'sini çok geride bırakıyor ve Caen'li Roger'nin (öl. y. 1095) "Dünyadan İğrenme Üzerine Kaside"siyle kolayca boy ölçüşüyordu. Yine, "bütün canlı şeylerin anası"ndan açıkça söz etmekten kaçınan Marbode, "Düşman'ın en ölümcül tuzağı", "her kötülüğün kökeni", "tüm rezaletin çocuğu" olarak *femina*'ya saldırıyordu. *Femina* ile *meretrix* (fahişe) arasında kısa bir adım vardı: "Bir aslanın başı, bir ejder-

hanın kuyruğu, arada hararetli bir ateşten başka bir şey yok."[19] Marbode'un kitabını inceleyen din bilginlerine yönelik uyarı açıktı: Bu yakıcı fırının sıcaklığına maruz kalmayın.

Lavardin'li Hildebert de, ateş ve külle dolu şiirler yazdı. Erkeğin en büyük üç düşmanı kadın, para ve onurdu: "Kadın kırılgan bir şeydir, suç dışında hiçbir şeye sadık değildir ve her zaman zarar verir. Kadın, zarar vermenin mümkün her yolunu öğrenen ve öğreten obur bir alevdir, son derece budaladır, erkeğin yakın düşmanıdır. Kadın aşağılık bir *forum*'dur, kamusal bir şeydir, aldatmak için doğmuştur ve onun için başarı, suç işleme yeteneğidir. Rezillikte her şeyi tüketen kadın, her şey tarafından tüketilir. Erkek avcısı olan kadın, sonra erkeklerin avı haline gelir."[20] Marbode'un doğum sancısı tartışmasında ima ettiği gibi, kadın kendi suçlarının kurbanı olur: "Obur bir alev" olan kadın, aynı zamanda "zayıf bir kap"tır da. Bu son sıfat, Petrus I, 3:7'den kaynaklanır: "Ey kocalar, siz aynı suretle daha zayıf kaba, ve hayat inayetinin hemvârislerine hürmet eder gibi, kadına hürmet ederek karılarınızla beraber akıl dairesinde oturun, ta ki dualarınıza mâni olmasın."[21] Hildebert'in, erkeğin üstünlüğünü göstermeye her zaman dikkat etmesine rağmen, evlilikten söz ettiğinde daha az saldırgan bir ton kullanabildiğini daha sonra göreceğiz. Kadının zayıflığına ya da Sevilla'lı Isidorus'un (öl. 636) dediği gibi "yumuşaklığı"na gelince, doğanın bir olgusu değil idiyse de, feodal toplumda hayal gücünün bir uydurmasından fazla bir şeydi.[22]

Koyun Ağılındaki Dişi Kurtlar

Papazlarımız, arlanmaz birer kadın düşmanıydı. Kendi önyargılarını desteklemek için, hem Hıristiyan hem klasik Latin geleneğinden yararlandılar. "Melun Kadın Üzerine", kadın karşıtı duyguların bir antolojisiydi. Bu papazlar, Kilise Babaları'nın, özellikle dördüncü ve beşinci yüzyılların en çok okunan yazarların öğretileriyle hemfikirdiler. Bu derin sempati, bir durum benzerliğine dayanıyordu. Dördüncü yüzyılda, şehitlik çileciliğe yol açınca, bakirliklerini koruma kaygısına düşen bazı erkekler, iğvaya çölde karşı koymak için cemaat hayatından çekildiler: Bunlar ilk keşişlerdi. Kötülük, giderek tenle özdeşleştirildi (ve bu özdeşleştirme, düalist tonlardan yoksun değildi). Daha sonra, on birinci yüzyılın sonunda ve on ikinci yüzyılın başında, düalizm bir kere daha yükselince, keşişler, yine yalıtılmışlığı kutsayarak korunmaya çalıştılar: Caen'li Roger, "Papazlar, açgözlü dişi kurtları ağıllarınızdan kovun" tavsiyesinde bulunuyordu.[23] Fakat bu arada yeni bir ihtiyaç ortaya çıkmıştı. Kadın baştan çıkarıcılar, şimdi, manastır dışındaki din adamlarını da tehdit ediyordu: Ni-

colaus'çu piskoposları, çok meraklı bilginleri, yeni deneyimlere can atan gezginci papazları. Bir kuşak önce, büyük reformcu Peter Damian (öl. 1072), "dini kapatmalıklar", "şişman domuz ahırları", "kâfir dişi kaplanlar" ve "azgın engerekler" diye damgaladığı kişilere karşı eşi görülmemiş şiddette bir saldırı başlatmıştı.[24] Ne var ki, kitapçıklarından hiçbiri kadınlara, hatta halktan insanlara yazılmamıştı; bunlar salt kilise disiplini meselesiyle ilgiliydi.

Yeni olan şey, kadınlara yönelik saldırıların özü değil, düşmanın adını anma isteksizliği ve şiddetti. Bu sonraki yazarlara göre "kadın", artık Havva demek değildi, olası en güçlü anlamda "Adlandırılamaz" olan demekti. Bu tuhaf çekincenin nedeni nedir? *Etymologies*'i Ortaçağ din adamının dünya görüşünde kilit bir öğe olan Sevilla'lı Isidorus'a göre, Havva *vae*, yani talihsizlikti; fakat *vita* yani hayattı da.[25] Dokuzuncu yüzyıl başına tarihlenen ünlü *Ave Maris Stella* ilahisine göre Havva (Eva), Cebrailin "yeni Havva"yı selamlamak için kullandığı saygı ifadesi Ave'nin (Selam) bir çevirtimiydi. Başka bir ifadeyle Havva'yı anmak, Meryem'i anmaktı. Hieronymus (öl. 419) bunu özlü bir formülle belirtir: "Havva'yla ölüm, Meryem'le hayat."[26] Ve Augustinus: "Kadınla ölüm; kadınla hayat."[27] Canterbury'li Anselmus, simetriyi sürdürdü: "Bu kadar büyük bir kötülüğün nedeni bir kadın olduğu için, kadınların kutsanmışlık durumuna ulaşma umudu olmadığına göre, umutlarını geri getirmek için bir kadının o kadar büyük bir iyiliğin nedeni olması zorunluydu."[28] Fakat benim burada ilgilendiğim yazarlar, daha radikaldiler: Havva ile Meryem arasındaki bağı kopardılar. Onlar için adsız Havva, ulaşılamaz Meryem'in antiteziydi.

Bakire Ana

On ikinci yüzyılın, katedral inşaatlarının yanı sıra Meryem'e sadakatin de en yüksek noktasına işaret ettiği sık sık söylenir: Bu, "Notre Dame" çağıydı. Aslında, Jean Leclercq'in işaret ettiği gibi, on birinci yüzyılda ekilen tohumların gözle görülür meyvelerini vermeye başladığı bir zamandı. Yanılmayın: Marbode ve Geoffroy gibi adamlar, en kötü günahlarını itiraf ettikleri ve şiirlerini adadıkları Meryem'e coşkuyla dua ettiler. O bir istisnaydı ve Geoffroy ile Hildebert, bu istisnanın sırrına kafa yordular. Birçok Karolenj antolojisinde şu sözlere rastlarız: "Yalnız, benzersiz, bakire ve anne Meryem."[29] Böylece, Jules Michelet'nin haklı olarak bildirdiği gibi, Bakire Anne'ye övgü, hiçbir şekilde ünsüz kız kardeşlerini kapsayacak şekilde genişletilmez.

Günahkârın Sığınağı

Henri Barre, Meryem'e edilen duaların iyi bir derlemesini hazırlamıştır *(Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur)*; bu derlemede, on ikinci yüzyıldan önce bir kadına edilmiş bir duaya, hatta "bütün kadınların en mübareği"ne hitaben bir şefaat talebine rastlamak neredeyse imkânsızdır. Alman rahibe Hrotswitha onuncu yüzyılda Bakire'ye bir dua tertip ettiğinde, bunu Meryem'in Şeytan'la ittifaktan kurtardığı bir piskopos yardımcısı olan Theophilus'un ağzından söyletir. On birinci yüzyılın sonunda başka bir rahibe, Meryem'e dualardan oluşan bir kitap derledi; fakat duaların içeriğinde özel olarak dişil hiçbir şey yoktu. Yaklaşık aynı tarihte, üst tabakadan soylu bir kadın için hazırlanan Gertrude Kitabı, Bakire'ye daha kişisel nitelikte duaları içeriyordu ve birinci dişil kişi ağzından yazılmıştı. Ne var ki, Gertrude, Bakire'den istediği şeylerin çoğunu, kraliyet kanından tek oğlu Peter adına ister. Eğer selamete kavuşmak için İsa'nın Annesi'ne yönelen çok sayıda kadın bulmayı umuyorsak, Bakire'ye atfedilen sözde mucizeler edebiyatı gibi daha az itibarlı türlere bakmalıyız.

Rennes'li Marbode, kendisinden önceki Vendôme'lu Geoffroy ve Chartres'lı Fulbert (öl. 1029) gibi, Bakire'ye coşkuyla dua ediyordu. Onların Meryem'e saygısı belki de, dostları Canterbury'li Anselmus'unkinden ya da Clairvaux'lu Bernard'ınkinden ve birçok çömezinin ve taklitçisininkinden daha az tutkuluydu. Yine de, Henri Barre'ın araştırdığı geleneğin içindeydiler; "her zaman değerli Bakire"yi, *stella maris*'i (ünlü kelime oyunuyla denizyıldızı), İsa'nın Annesi'ne yönelik evlat saygısını, Meryem'in şefaat verici güçlerine inancı, "günahkârın sığınağı"nı ve "erkeğin umudu"nu şiirsel olarak yüceltme geleneğinin.[30] Marbode kendisini, en kusurlu, dolayısıyla Bakire'nin yardımına en fazla ihtiyacı olanlar arasında sayıyordu. Meryem, değersiz oğulun ayıbını göğsüne gömebildiği kusursuz anneydi.

Hep Daha Fazla Bakire Meryem

"Yalnız, benzersiz, bakire ve anne Meryem." Meryem sadece bir dua nesnesi değildi, doğası, kimliği ve özgül erdemleriyle ilgili spekülasyonun ve meditasyonun konusuydu da. Meryem'le ilgili dört ana dogmanın –Tanrının Annesi, Bakire Doğum, Günahsız Doğum ve Göğe Yükselme– son ikisi, sırasıyla 1854'e ve 1950'ye kadar resmi kilise öğretisi haline gelmedi. Yine de, Günahsız Doğum on birinci yüzyılda, Göğe Yükselme sekizinci yüzyılda ateşli tartışmalara ko-

nu olmuştu. İsa'nın hem tamamen insan hem tamamen Tanrı ve Tanrının oğlu olduğu, "Tanrının Annesi" adlandırmasını hak eden bir kadının bedeni içinde meydana getirildiği düşüncesi, "Oğul'un mahiyeti" üzerine tartışmaların, Katolikleri Ariusçularla, Gnostiklerle ve diğerleriyle kapıştırarak ikinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar Hıristiyanlığın atmosferini zehirleyen tartışmaların seyri içinde oldukça erken bir tarihte geçerlilik kazandı. Ortaçağ'a gelindiğinde, 431'de Efes Konsili tarafından ilan edildiği ve 451'de Khalkedonia Konsili tarafından teyit edildiği şekliyle bu iman hakikatlerinden hiç kimse kuşkulanmıyordu.

Meryem'in bakireliği de, kesin anlamı bazı düşünürleri hâlâ rahatsız etse de, bir anlaşmazlık konusu olmaktan çıkmıştı. İncillerden sadece ikisi İsa'ya hamile kalmakla sonuçlanan bakireliğini teyit eder: Matta'ya göre Yusuf, "karısını yanına alıp bir oğul doğuruncaya kadar onu bilmedi";[31] Luka'ya göre ise, "Meryem de meleğe dedi: Bu nasıl olacak? Çünkü ben er bilmem."[32] Muhtemelen ikinci yüzyılda yazılan James'in İlk-İncil'i, Meryem'in bakireliğinin İsa'nın doğumundan sonra da bozulmadan kaldığını açıkça ifade eden ilk kitaptı. Beşinci yüzyılın başlarında Hieronymus, *Anti-Helvidius*'unda bu konuda ısrar etti ve kuşku imkânsız hale geldi. Bazı yazarlar daha da ileri gittiler: İskenderiyeli Clemens (öl. y. 215), Verona'lı Zeno (öl. y. 372), Ambrosius, Augustinus, Peter Chrysologus (öl. y. 450), Büyük Leo (öl. 461), Büyük Gregorius (öl. 604) ve Paschasius Radbertus (öl. 863), hepsi Meryem'in oğlunu doğurduktan sonra bakire kaldığında ısrar ettiler. Bilgisini Aziz Efraim'den (öl. 373) alan Büyük Gregorius'a göre, doğum "uterus açılmadan" gerçekleşti;[33] Rheims'li Hincmar (öl. 882), hem "vulva[nın] ve [hem] uterus[un] kapalı kaldı"ğını belirtti[34] ve Peter Damian bu iddiayı tekrarladı.

Tanrı için her şey, en inanılmaz şeyler bile mümkündür; fakat bakire olarak doğurmak, kabul edilmesi özellikle zor bir konuydu. Vendôme'lu Geoffroy "İsa'nın Doğumu Üzerine" başlıklı vaazını hazırladığı sırada, kuşkular devam ediyor olmalıydı; çünkü amacının, Meryem'in hem doğumdan önce hem de sonra bakire olduğunu, fakat [rahminin] ağzının doğum sırasında açıldığını iddia edenlerin hatasını çürütmek olduğunu belirtiyordu. Hezekiel 44:2'yi yorumluyordu: "Bu kapı kapalı kalacak, açılmayacak ve kimse ondan girmeyecek."[35] Nyssa'lı Gregorius (öl. 392), Ambrosius ve Hieronymus, bunu, diğer Eski Ahit simgeleriyle –alevlerin bitiremediği yanan çalı; ağacı çürümeyen Ahit Sandığı; Gideon'un postu üzerindeki şebnem; Süleymanın Meselleri'ndeki kilitli bahçe ve mühürlü çeşme– birlikte Meryem'in bakireliğinin bir işareti olarak zaten saptamış-

lardı. On ikinci yüzyılda Hezekiel'i yorumlayan Deutz'lu Rupert (öl. 1129) analojik yoruma, yani Eski Ahit ile Yeni Ahit arasında varsayılan paralelliğe daha fazla vurgu yaptı: "Gebe kaldığında kapalıydı ve doğururken de bir o kadar kapalıydı."[36] Vendôme'lu Geoffroy, Meryem'in bakireliğinin "doğumdan önce, doğum sırasında ve doğumdan sonra" var olduğunu ileri sürdü.[37] Lavardin'li Hildebert "Yahudilere Karşı" vaazında ve Hezekiel'in aynı satırlarını yorumlarken aynı formülü kullandı.[38] Bu kadar tanıdık gelen bu ifade, o zaman nispeten yeni miydi? On birinci yüzyıldan önce genel olarak kullanımda mıydı? Mantıksal katılığı skolastik ruhun habercisidir ve skolastikler, gerçekten de meseleye şiddetli bir ilgi gösterdiler. Önermenin özünde yeni hiçbir şey bulunmamasına rağmen, biçimi, dikkati tam doğum anına çevirir; öncesi ve sonrası önemsizleştirilir. Biri kadınları tanıyan diğeri tanımayan iki papazın, Hildebert ile Geoffroy'un metinleri afallatıcıdır. Bu iki erkek, olağanüstü meraklarını, Bakire'nin iç organlarını araştırma işine yöneltirler. Meryem'in bakireliğiyle ilgili kavrayışları, önceki yüzyılların kavrayışından daha da dar görünür. Etkisi, Meryem'i diğer kadınlar için bir model olarak göstermek değil, onu, bakirelerin doğurabildikleri, yine de bozulmamış kaldıkları ulaşılmaz bir cennete sürgün etmektir.

Geoffroy'a bir kez daha kulak verelim: "Erdemli Meryem İsa'yı doğurdu ve İsa'da Hıristiyanları doğurdu. Dolayısıyla İsa'nın annesi tüm Hıristiyanların annesidir. Eğer İsa'nın annesi Hıristiyanların annesi ise, o halde açıkça İsa ile Hıristiyanlar kardeştir. İsa sadece bütün Hıristiyanların kardeşi değil, tüm insanların ve öncelikle Hıristiyanların babasıdır da. Demek ki, İsa Bakire'nin oğlu olduğu kadar onun babası ve kocasıdır da."[39] Efraim ve Peter Chrysologus, Meryem'in "Tanrının kız kardeşi, karısı ve hizmetkârı"[40] ve "lütuf gereği canlı olan her şeyin annesi" –"doğası gereği ölen her şeyin annesi" Havva'nın karşıtı olarak[41]– olduğuna dair nosyonu bundan çok önce geliştirmişti. Yine de, feodal bir sülalenin evladı olan Vendôme'lu Geoffroy'un sofuluğunu, Marc Bloch'un "uydurma akrabalık" diyeceği terimlerle ifade ettiğini görmek şaşırtıcıdır. Baş kulenin dikeyliğinin feodal sarayın yataylığıyla karşıtlaştırılması gibi, baba, koca ve oğul olarak İsa'nın dikey sülalesi, kardeşi Hıristiyanların yatay akrabalığıyla karşıtlaştırılır. Bütün oyun, bir annenin herkese kapalı, fakat gizemli bir şekilde bir tek kişiye açık rahminin içinde sürdürülür. Nogent'lı Guibert'in annesiyle ilgili o ünlü rüyayı aşağı yukarı bu sırada gördüğünü hatırlayın.

Bakireler ve Diğerleri

Üç papazımız sadece teorisyen değillerdi; aynı zamanda cemaatten de sorumluydular. Bu dünyanın kadınlarına ne sunmalıydılar? Tanrıya şükür ki, bu dünyada henüz günaha düşmemiş birkaç kadın vardı. Geoffroy'a mektup yazan İngiliz rahibe Eva; Hildebert'e mektup yazan bilinmeyen bir münzevi olan Atalise; Aziz Hieronymus'un büyük mektuplaşma geleneğini hatırlatan ve dostları Bourgueil'lü Baudri (öl. 1130) tarafından yazılan mektuplarda bakireliklerini korumaya teşvik edilen Muriel, Agnes ve Constance, bu birkaç kadından bazılarıydı. Bu kadınların, yaklaşık aynı tarihlerde Almanya'da *Bakirelerin Aynası*'nın yazıldığı kadınlar gibi, sebat ettikleri sürece korkacak bir şeyleri yoktu. Hildebert, "baki bir nesili fani evlilik bağlarına tercih" ettiği için Atalise'i kutluyordu. Bundan sonra Kuzu'nun Yoldaşları'nı bekleyen ödülü hatırlatan Hildebert, Ambrosius ve Hieronymus'u tekrarlayarak, bu bakirelerin sahip olduğu özgürlüğü göklere çıkarıyordu. Erkek, onların bedenleri üzerinde hiçbir yetkiye sahip değildi ve zürriyetlerinden endişe etmelerine gerek yoktu: "Çocuklar için büyük bir bedel ödenir; onlara gebe kalınması iffete, doğurulmaları hayata bir tehdittir."[42] Ne var ki, "Karşılıklı Rıza Üzerine" başlıklı bir vaazda aynı Hildebert, evliliğin *dilectio*'ya (sevgi) dayanan bozulamaz bir kutsama olduğunu göstermeye çalışıyordu.[43] Bu harika iyimserliğe rağmen, Hildebert, feodal evliliğin, Ghistelles'li Azize Godelive'in (iddiaya göre, 1070'te kocasının emri üzerine harekete geçen suikastçiler tarafından boğulup suya atılmış) destanına yansıyan korkunç gerçekliklerin farkındaydı.[44]

Rahipler için asıl zor olan mesele, evli kadınlara, bakirelik dinginliğinden vazgeçen fakat kurtarılmayı da isteyen kadınlara ne söyleneceğiydi. Bu nedenle Marbode, *On Bölümlük Kitap*'ına dördüncü bir bölüm ekledi, "Melun Kadın Üzerine"ye "Erdemli Kadın Üzerine" başlıklı bir küpe taktı. Burada, matronu parıldayan bir örnek, fahişenin düşmanı olarak gösterir. Savı bizi güldürür. "İyi bir karı, dünyadaki en iyi şeydir." İyi bir kadın, herhangi bir maddi iyelikten daha iyidir; çünkü "cinsiyet hariç" her şeyde erkek gibidir. İnsanlık kadınsız var olur muydu? "Ekilecek bir tarla olmasa, tohumunuz neye yarar?" Kadınlar yardımsever ve bilgilidirler. Öncelikle "günlük hayatın ufak işleri"nde üstündürler.[45] Hiç kimse Yahuda'dan daha kötü değildir; fakat hiçbir erkek de, Meryem kadar iyi değildir. Ne yazık ki, Marbode'un savını desteklemek için anabildiği iyi kadın örnekleri sadece bakirelerdir. Onun savı, en iyi durumda, kadınların kurtuluşunu söz konusu etmeden kadınların sosyal işlevini haklılaştırır.

Aziz biyografileri, bizzat doğaları gereği bu ikinci ihtiyacı ifa-

de etti. Lavardin'li Hildebert, iki altıncı yüzyıl aziz biyografileri yazarından, Venantius Fortunatus ile Baudonivia'dan aldığı bilgileri birleştirerek, Azize Radegund'un (öl. 587) hayatının yeni bir versiyonunu önerdi.[46] Clovis'in oğlu Clothar'ın (öl. 562) zoraki karısı olan evliya kraliçe, daha sonra Sainte-Croix adıyla anılacak olan Poitiers yakınlarındaki bir manastıra çekildi. Beş yüzyıl sonra Hildebert, onu, mektuplaştığı üst düzey aristokrat matronlara bir model olarak sundu. Eski aziz biyografilerinin bu şekilde yeniden biçimlendirilmesi, Jean-Yves Tilliette'in belirttiği gibi, salt göz boyama değildi.[47] Fortunatus'un anlatısı, Radegund ile kocası arasındaki evliliğin zorlukları hakkında hiçbir şey söylemez; fakat Hildebert, Radegund'un evlilikten önceki bakireliğini ve kocasının isteklerine boyun eğmek zorunda kalmaktan duyduğu tiksintiyi vurguluyordu. Sonradan çeşitli türden vasat aziz biyografisi yazarları, Radegund ile Clothar'ın evliliklerini cinsel birleşmeyle tamamlamadıkları yalanını ileri sürdüler. Hildebert, azizenin tüm erdemlerinin, ebediyen feda ettiği erdeminin yanında bir hiç olduğunu ileri sürerek yolu açmıştı. Hieronymus'u izleyen Peter Damian, Tanrının kadiri mutlaklığıyla ilgili ender bir kuşku ifadesiyle, Tanrının günaha düşmüş bir bakireyi eski haline geri getirip getiremeyeceğini soruyordu.[48]

Yaygın olarak savunulan bir inanca göre, kadınlar sınıfı, üç liyakat katmanına ayrılmıştı: Bakireler hak ettiklerinin yüz katı; dul kadınlar altmış katı ve karılar otuz katı ödüllendirileceklerdi. İlk defa Hieronymus tarafından önerilen bu şema, Paschasius Radbertus ve Öğretmen Bruno (öl. 1101) tarafından da benimsenmişti. Aquino'lu Tommaso'nun zamanına kadar kullanımda kaldı ve Geneviève Hasenohr'a göre, bazı yerlerde on beşinci yüzyıla kadar varlığını sürdürdü.[49] Pierre Toubert, dokuzuncu yüzyılda Augustinus'tan esinlenen Karolenj ahlakçıların, hükümdar evliliğinin modelleri olarak "Evli Çiftlerin Aynaları"nı hazırladıklarını göstermiştir. Yüce hanımefendiler, makamlarıyla, annelikle ve dinle ilgili görevlerini ifa etmek için gerekli zamana herhalde sahiptiler. Bu edebiyattan "pozitif bir kadın imgesi, hatta dişilik imgesi" çıktı. Havva imgesi yasaklanmadı; fakat Bakire Meryem, dahası Mecdelli Meryem imgesiyle dengelendi.[50] Onuncu ve on birinci yüzyıllarda, Karolenj geleneğin vârisi Otto hanedanı kendi kraliçe modellerini yarattı: Edith (öl. 946), Mathilde (öl. 968) ve Adelaide (öl. 999), evliya kadınlar ve ideal karılar olarak resmedildiler.[51]

Bununla birlikte, bakireliğin üstünlüğü, ilkin Cluny'nin, daha sonra da Gregoriusçu reformun ivmesiyle "Adelaide'nin Mezar Taşı"nda bile ilan ediliyordu. İffetlilik, elbette öncelikle din adamları için, fakat aynı zamanda halktan insanlar ve özellikle kadınlar için

de övgüye değerdi. On birinci yüzyılın ortalarında Azize Ame'ın biyografi yazarı takdisli bakirelere, durumlarının, Havva'nın lanetinin üstesinden gelmelerini mümkün kılacağını söylüyordu.[52] Boulogne'lu Kontes Ide'in (öl. 1113) biyograficisi ise, aksine, üç papazımız gibi, bir kadının, hatta evli bir kadının bile kutsal bir hayat sürebileceğini kanıtlamaya çalışıyordu. Ide'i, iffetli bir karı ve her şeyden önce övgüye değer oğulların, Bouillon'lu Godfroy ile Kudüslü Baldwin'in annesi olarak övüyordu. Dahası, dul kaldıktan sonra, Cluny'nin yetki alanındaki bir manastıra girme zevkini tatmıştı.[53] Azizler komünyonu, kadınları kabul etmeye hiçbir zaman 1050 ile 1100 arasında olduğu kadar istekli olmadı.[54] Kadınlar, bu nedenle, sapmalarında, mistisizmlerinde ve hatta sapkınlıklarında yeni, fakat güçlü dini dürtüleri için çıkış kapıları buldular.[55]

Arka Kapıdan

Cemaat sorumluluğuyla ilgili kaygılar, aziz biyografilerinden çok daha açık biçimde, yol gösteren mektuplarda ifade ediliyordu. Lavardin'li Hildebert, Fatih William'ın kızı Blois'lı Adele'e (öl. 1137) bu tür yedi mektup gönderdi. (Bu dönemde, sıradan insanlara hitap eden mektuplar bulmayı beklememeliyiz.) Adele'in dünyadan el ayak çekmesinden önce yazılan ilk üç mektup, bir saraylıya dalkavukluktan başka bir şey değildir. Son dört mektup, kontesin o sırada kadınlara açık birkaç manastırdan biri olan Cluny'nin Marcigny Manastırı'na çekildiği 1122'den sonra yazıldı. Bunların sonuncusu en önemlisidir; zira bu mektupta Hildebert, bu dindar dul ile yeni kocası İsa arasındaki evliliği övüyordu. Bu papaz, Adele'i "hanımefendi"si olarak adlandırıyordu: "Efendimin karısı, benim hanımefendimdir."[56] Bir kadının İsa'nın gelini olması yeni bir düşünce değildi; Hieronymus, bakire Eustochium'a benzer terimlerle hitap etmişti. Fakat buradaki garip benzetme, o sırada Güney Fransa'nın saraylarında ilk dizelerini cilalamakla meşgul olan saray şairlerinin diğer tuhaf benzetmeleriyle doluydu. İngiltere Kralı Harold'un kızı Gunhild'e mektuplarında Canterbury'li Anselmus'tan daha zarif olan Hildebert, mektup arkadaşını rahatlatmaya çalıştı; fakat önce zekice kaygılanmasına neden olduktan sonra. Daha önce bir erkeği Tanrıya, bir şövalyeyi krala tercih ettiği için, yeni kocası tarafından reddedilme tehlikesi var mıydı? Hildebert, olmadığında ısrar eder ve savını desteklemek için Kitabı Mukkades'ten bir sürü günahlarının kefareti ödenmiş kadın örneği aktarır: Hosea'yla evlenen fahişe, Musa'yla evlenen Mısırlı kadın –bunlar, özellikle dalkavukçu örnekler değildi–, fakat hepsinden önemlisi İncil'in en ünlü günahkârı olan, Martha ile Lazarus'un kız kardeşi.

Cluny'nin başpapazı Muhterem Peter (öl. 1156), kendi annesinin hikâyesini anlatıyordu. Nefret ettiği bir evlilikten kurtulmaya çalışan annesi, yoldan geçen kutsal bir adamın ayaklarına sarılmış ve Mecdelli Meryem'in Kurtarıcı'nın ayaklarında yaptığı gibi af ve koruma dilemişti.[57] O dönemin kilise yazarlarına göre, evli kadınların (en yüksek kademeden kadınların) kurtuluşu kefarete bağlıydı. Bakirelik mührünün bozulması, ahlaki ve fiziksel olarak onarılamazdı. Nedamet tek yoldu. Günah kadını, *meretrix* –açık dille fahişe– Meryem'in mühürlü bir rahmi bir ebedi hayat kapısına dönüştürme becerisine öykünmeyi tercih etmeyen kadınlar için, eldeki tek modeldi. Bu diğer kadınlar –günahla tanışmış olan ve nedamet getirmesi gereken kadınlar– ölüme açılan kapının kapıcısının kızlarıydı. Onlar için tek kurtuluş yolu, arka kapıdan çıkmaktı.

Mecdelli Meryem

Theophilus, Kilikya'daki Adana Kilisesi'nin yöneticisiydi. Piskoposun ölümü üzerine, piskoposluk tahtına çıkarılmaya çalışıldı; fakat o kabul etmedi. Başka biri seçildi ve Theophilus gözden düştü; kin ve kıskançlığın kurbanı oldu. Bir Yahudinin yardımıyla, Şeytan'la bir anlaşma imzaladı. Ne var ki, hatasını hemen anladı ve Bakire'yi yardıma çağırdı. Batı'ya doğru yol alan ve Karolenj dönemde Latinceye çevrilen bu altıncı yüzyıl Yunan efsanesi böyle devam edip gider. Faust'un habercisi olan bu efsane, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda hatırı sayılır bir popülerliğe sahipti. Sayısız metinde tekrarlandı ve Souillac'taki manastır kilisesinin alınlığındaki heykelde bile cisimleşti. Hikâyenin popülerliğinin nedeni, Şeytan'dan bile daha güçlü olan Bakire'nin mutlaklığını göstermesiydi. Chartres'lı Fulbert, bu hikâyeden yararlandı. Vendôme'lu Geoffroy, bir vaazında buna imada bulundu. Anjou'lu bir edebiyatçı, muhtemelen Rennes'li Marbode, dincilerden oluşan bir *Theophilus'un Hayatı* hazırladı. Rahibe Hrotswitha'nın aynı efsaneye dayanan onuncu yüzyıl duasının farkında olmayan yazar, Yunanca orijinalin Latince çevirisini yakından izledi. Theophilus, uzun uzadıya Meryem'e yalvarır. Sayısız ünlü nedamet örneğinden söz eder: Rahab, Davud, Petrus, Zekeriya, Pavlus, Cyprian. Şair, bir istisnayla modeline sadıktır. Petrus ile Zekeriya arasına bir ad daha sokuşturur: "Gözyaşlarıyla günahlarının lekesini silen ve ondan sonra Efendi için değerli hale gelen ve yüzyıllarca kutsanan"[58] Mecdelli Meryem adını. Böylece Mecdelli Meryem geleneğin pelerinine sarıldı ve muhtemelen Büyük Gregorius'un bir vaazının etkisiyle, nedamet getiren günahkâr-

lar listesine dahil edildi. Listeye dahil edilmesi öncelikle kadınların çıkarına olduğu için, ne süreyle "yüzyıllarca kutsandığını" sormaya değer.

Batı Hıristiyanlığında kutsanan Mecdelli Meryem, bu haliyle Kitabı Mukaddes'te mevcut değildir. Üç ayrı Kitabı Mukaddes figürünün bileşimidir: İsa'nın yedi şeytandan kurtardığı ve ondan sonra İsa'yla birlikte Calvary'ye giden ve onun dirilişinin ilk tanığı olan Mecdelli Meryem; Martha ve Lazarus'un kız kardeşi Bethany'li Meryem; ve Ferisi Şimon'un evinde İsa'nın ayaklarını gözyaşlarıyla ıslatan, saçlarıyla silen, öpücükleriyle örten ve parfümle yağlayan isimsiz kadın günahkâr.[59] Bu kadınlarla ilgili hikâyelerin belli özellikleri, üçünü tek kişi halinde birleştirmeyi mümkün kılmasına rağmen, Doğu'da bu hiçbir zaman yapılmadı. Batı'da, üçlünün bir tek Mecdelli Meryem figüründe kaynaştırılmasından Büyük Gregorius sorumluydu. Victor Saxer, bu figürün sekizinci yüzyıl adet ve ayin kitaplarında yer alışıyla ve yaklaşık aynı dönemde Notre-Dame de Chelles Manastırı'ndaki kalıntılarından ilk kez söz edilmesiyle başlayan yükselişinin aşamalarını ustaca izlemiştir.

Fakat Doğu İmparatorluğu kaynaklıymış gibi görünen kültün gerçek gelişimi, Vézelay'deki kilisenin başarısıyla bağlantılıydı. Başlangıcında Bakire'ye adanmış olan buradaki Burgonya Manastırı, 1059'da Mecdelli Meryem'in himayesi altına sokuldu. Zahitliğin elle tutulur desteklere ihtiyaç duyduğu bir sırada, Vézelay'nin keşişleri, azizenin kalıntılarına ezelden beri sahip olduklarını aniden keşfettiler. Kutsal kalıntıların Doğu'dan Burgonya'ya nasıl geldiğini açıklamak için, daha karışık bir masal uydurulmalıydı ve diğer kiliseler de aynı onurun peşinde koştukları için, hikâye efsaneyle tutarlı hale getirilmeliydi; buna göre Martha, Meryem ve Lazarus, sandalla Kutsal Diyar'dan Provence'a seyahat etmişlerdi. Sonuçların zahmete değdiği anlaşıldı. Vézelay, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda bir hac yeri olarak gelişip serpildi; daha sonra on üçüncü yüzyılda, Mecdelli'nin kalıntılarına kendileri de sahip oldukları iddiasında bulunan Provence'lı Sainte-Baume ve Saint-Maximin tarafından kısmen gölgelendi.

Nedametle Kurtuluş

Batı Fransa, Saxer'ın "on birinci yüzyılın [büyük] Mecdellici mayalanması" dediği şeye yabancı değildi.[60] 1084'te ve 1093'te Tours ve Le Mans'ta doğan kızlar, Fransa'da Madeleine* adı takılan ilk ço-

* "Mecdelli" sözcüğünün Avrupa dillerine transkripsiyonu. – ç.n.

cuklardı. 1105'te Vendôme'lu Geoffroy, Mecdelli Meryem'le ilgili olarak bilinenlerin çoğunu bir araya getiren, "Mübarek Mecdelli Meryem'in Onuruna" vaazını yazdı. Geoffroy'un metni, Dominique Iogna-Prat'ın "Mecdelli'nin mübarek çokanlamlılığı" dediği şeyin kanıtlarını verir.[61] Geoffroy vaazına, Ferisi Şimon'un evinde İsa'nın ayaklarını yağlayan kadınla başlar. Mecdelli, "şehirdeki bir günahkâr" olarak tarif edilir ve Ortaçağ'da herkes bunu onun günahlarının tenle ilgili olduğu, onun bir fahişe olduğu şeklinde anlıyordu. Cella'lı Peter (öl. 1183), ona *meretrix* diyor ve doymak bilmez şehvetinde ısrar ediyordu.[62] Luka'ya göre İsa'nın ayaklarına kapanmıştı ve Geoffroy'a göre, Luka'daki kadın, açıkça "ünlü kadın günahkâr"dı. Augustinus'u izleyen Geoffroy, onu kibirli Ferisi'yle karşılaştırıyordu: "Daha zayıf cinsin bu yaratığı, kadını küçümseyen ve onun dokunmasını istemeyen sert, acımasız bir adam olan Ferisi'yi korkuttu." Fakat İsa, onun gösterdiği saygıyı memnuniyetle kabul etti. Umut ile korku arasında bocalayan kadın, "günahlarını itiraf etti" ve böyle yapmakla kendisini kurtardı. Hatta bir kurtarıcı, "sadece kendi yaralarını değil, diğer birçok günahkârın yaralarını da sağaltmış olan ve her gün daha çok yarayı iyileştiren" bir kadın bile oldu.[63] *Meretrix* Mecdelli Meryem bu şekilde bir kurtarıcı haline mi gelmişti? Bakire'nin bile böyle bir unvan alması zor olmuştu. Geoffroy, onu sadece Ferisi'yle değil, Petrus'la da karşılaştırır; günahkâr, İsa'ya olan sevgisinde, Havari'den daha coşkuludur. Ölüm karşısındaki zaferiyle ilgili iyi haberi yaymayı kendisine emreden İsa'nın dirilişini gören ilk kişi o değil miydi? Hikâyeyi burada bitirmeye gönlü elvermeyen Geoffroy, İncillerin bitirdiği yerden devam eder. Dokuzuncu yüzyılda Batı'da geçerli bir efsane olan *İtikâfçı Hayat*'tan esinlenen Geoffroy, Mecdelli Meryem'i evinden çok uzak, nefsini körelten, kendisini sert kefaret cezalarına çarptıran, gençlerin cezasına boyun eğen, dua ve ibadetle bitkin düşen biri olarak resmediyordu.

Geoffroy'un anlatısı, Ambrosius, Augustinus ve Büyük Gregorius'u da kapsayan daha önceki birçok yazarın eserlerinden ve Cluny'li Odo'ya atfedilen bir vaazdan yararlanır. Görünüşe göre 1000 yılı civarında yazılmış olan bu vaaz, Mecdelli rolünü, kurtuluş ekonomisiyle tarif eder: "Ölümü dünyaya getiren kadının utanç içinde kalmaması gerektiği için bu yapıldı. Ölüm, kadının eliyle dünyaya geldi; fakat Diriliş haberi de onun ağzıyla geldi. Nasıl ki, her zaman bakire olan Meryem, Havva'nın laneti yüzünden dışlandığımız cennetin kapılarını bize açıyorsa, aynı şekilde dişi cins de Mecdelli tarafından utançtan kurtarılır."[64] Vendôme'lu Geoffroy, bu şekilde bir hareketi izliyordu; fakat yazılarında azizeye, çok daha güç-

lü bir rol veriyordu: Onun "sofu dili" "cennetin kapısı" haline geldi. Meryem değil, o, cennetin kapılarını nedamet getirmeye hazır herkese açtı.[65]

Günahkârlar: Erkek mi, Kadın mı?

Mecdelli Meryem kadının ve dişiliğin bir rehabilitasyonunu temsil eder mi? Muğlak bir zaferi kutlamadan önce, daha yakından bakalım. Geoffroy, kadın bir izleyici topluluğu için yazmıyordu. Keşişlerine hitap ediyor, onları "bu şerefli kadın"ı onurlandırmaya, "ruhlarını ve bedenlerini" ona emanet etmeye teşvik ediyordu.[66] Odo'nun vaazında Mecdelli Meryem, her şeyden önce militan kilisenin bir metaforuydu. Vendôme'un başpapazı için, özünde kadının değil, insanın içindeki dişil öğenin bir simgesiydi: Candı (ruha karşıt olarak), yani, vicdanın onu dünyaya, bedene ve duyulara doğru sürükleyen parçasıydı. Geoffroy kadının zaafından söz ettiğinde, insanoğlunun zaafını kasteder.

Origenes (öl. y. 252), ilk kez Philon (öl. 50) tarafından kullanılan bir ayrımı ödünç aldı: "Vicdan, bir ruh ve bir candan oluşur. Ruhun erkek olduğu söylenir ve cana da dişi denilebilir."[67] Ambrosius ekledi: "Ruh, bu nedenle Âdem'e, duyarlılık Havva'ya benzer."[68] Daha sonra Augustinus bu düşüncenin ayrıntılarına girdi. Dokuzuncu yüzyıldan Pierre Lombard'ın (öl. 1159) zamanına kadar Ortaçağ yazarları, daha kaba bir formülasyonu tercih ettiler: Âdem ruhtu, Havva ise vücut. Fakat bu hâlâ bir metafordu ve kadının insanlığını inkâr edilişini ima etmiyordu. Tours'lu Gregorius'un (öl. 594) 585'te Mâcon Konsili'nde yaptığı bir saptamanın yanlış yorumlanması, kilise düşünürlerinin kadınların ruhları bulunduğundan ciddi biçimde kuşkulandıklarına dair düşünceye inanırlık kazandırdı. Vendôme'lu Geoffroy erkek bir günahkâr (kendisi) ile onun "günahkâr canı", günahtan ötürü "Şeytan'ın kızı" ve "en rezil zinakârların kapatmalığı" statüsüne düşen "İsa'nın gelini" arasında bir diyalog hayal etti. İşte günah çıkarmayı ve "tövbekâr Mecdelli Meryem" modelini tavsiye ettiği bu candır – kendi canı.[69] Rennes'li Marbode ve Canterbury'li Anselmus da, *anima peccatrix*'lerini kurtarmak için Mecdelli'ye baktılar. Müthiş itirafları, kendilerinden önceki Peter Damian'ın itirafları gibi, retorikle süslüydü, Augustinus'un *Confessions*'ını (İtiraflar) ve İsa'nın ayaklarını gözyaşlarıyla ıslatıp saçlarıyla silen ve "haftalarca oruç tutarak isyankâr nefsini" terbiye etmeye çalışan Hieronymus'un feryatlarını örnek alıyordu.[70] Fakat bu itiraflar, tümden retorik değildi; gramerle de sınırlıydılar ve *anima* yani, can, cinsiyet olarak dişil olduğundan,

kendisini tövbekâr günahkâra bir rehber olarak sunan kişi doğal olarak dişil bir *peccatrix*'ti.

Bununla birlikte, aziz biyografileri bize bu retorik hareketin gerçekliğin bir parçasını, kadınların gerçekliğini yakaladığını öğretir: Rennes'li Marbode, rivayete göre Thais'in nazım yaşamöyküsünün yazarıydı; Hildebert, Mısırlı Meryem'in hayatının yazarıydı. Her iki erkeğin de, azizeler "yaratma"ya önem vermeyen bir çağda yaşamalarına rağmen, bu, aynı zamanda eski efsanelerin sık sık yeniden yazıldığı ve günahlarından arınmak için çöle gitmiş kadınların hikâyelerine özel bir ilginin gösterildiği bir dönemdi. Thais, Başpapaz Paphnutius tarafından kurtarılan ünlü bir sosyete orospusuydu. Bir zamanlar çekici bedenini her gelene sunmuş olan Mısırlı Meryem ise, daha sonra, uzak kıyılarında inziva hayatı yaşamak için Ürdün Irmağı'nı geçti. Onun efsanesi, Mecdelli Meryem'in *İtikâfçı Hayat*'ının esin kaynağıydı. Bu iki temanın seçilmesi anlamlıydı. Kadın günahkârdı ve onun günahları, doğası gereği, tensel günahlardı. Onun tek kurtuluşu, nedamet ve kefaretti, suçlu nefsini köreltmekti. İlk Latince çeviriler Paphnutius'u katı bir disiplinci olarak yansıtmıştı; fakat hikâye, on birinci yüzyılda yeniden yazıldığında, mizacı yumuşatıldı. Marbode yeni versiyonda Thais'e "dostum" diye hitap ederek şöyle der: "Ey, Tanrının sevgilisi, eşsiz kralın sureti!"[71] Eski bir hikâyenin dokusuna eklenen bu yeni ifadelerde, aziz biyografilerinin *fin' amor* kelimeleriyle kirlenmesinden fazlasını okuyabiliriz. Aslında, saray şairleri kendi aşk kelimelerini, dinsel sözlükten ödünç almış olabilirler. Tekvin, hem erkeğin hem kadının Tanrının suretinde yaratıldığını belirtmişti;[72] fakat, Korintoslulara Birinci Mektup, bu onuru yalnızca erkeğe bahşetti; kadın, Yaradan'ın değil, erkeğin "izzeti" haline geldi.[73] Augustinus, kendisinden sonra gelen birçok kişinin –Sevilla'lı Isidorus, Bonneval'li Arnaud (öl. 1156), Gratianus (öl. 1159), Aquino'lu Tommaso– yaptığı gibi, bu çelişkinin üzerinde çok durdu. Şimdi ise, aniden, kadınların en değersizi olan sosyete orospusu açıkça "eşsiz kralın bir sureti" ilan ediliyordu.

Söze ve fiile yansıyan değişiklik, aziz biyografileriyle sınırlı değildi. Yeni tarikatler kuran Robert d'Arbrissel ve Vital de Savigny (öl. 1122), sahici *meretrix*'lerin kaderiyle, sadece profesyonel fahişelerin değil, reformist din adamlarının tavsiyeleri üzerine kocaları tarafından reddedilen karıların; şimdi kilisenin lanetlediği kapatmaların ve Peter Damian'ın yarım yüzyıl önce öfke kustuğu diğer kadınların kaderiyle de ilgilendiler. Vital, bu kadınlara çeyizler verdi ve onları evlendirdi. Lausanne'lı Henry olarak tanınan ve 1116'da Le Mans piskoposluğunda bulunduğu bilinen sapkın kişi, yoldan çıkmış cemaatinin erkek üyelerini, hor görülen bu kadınlarla evlenmeye zorlayan

yeni bir Hoşea'ydı. Robert d'Arbrissel bu kadınları kendi tarikatına kabul etti ve onlara küçük bir manastır vakfetti: Bu manastır Fortevraud'lu La Madeleine (Mecdelli) olarak biliniyordu.[74]

İki Kere Kurtarılmış

Bazılarına göre, Ortaçağ delicesine kadın düşmanıydı; bazıları ise, kadınlara verilen olağanüstü role şaşırır. Sanırım, bu tür yargılar büyük ölçüde konu dışıdır. Araştırmamıza az sayıda düşünürün yazılarıyla, Batı Hıristiyanlığının bin yıllık bir dönemde ürettiği engin edebiyatın küçük bir parçasıyla başladık. Bu düşünürler ve onların çağdaşları, büyük ölçüde Kilise Babaları'nın eserlerinden yararlandılar. Yüksek dini kültürdeki kadın temsillerinin olağanüstü derecede karmaşık olduğunu gördük. Birçok farklı tezi desteklemek için çok sayıda kaynaktan alıntı seçmek kolay olurdu. Bunu yapmayı tercih etmedim. Kendi zamanlarının temsilcileri saydığım az sayıda bireyin zaman zaman çelişkili görüşlerini biraz ayrıntılı incelemenin daha anlamlı olduğunu düşündüm.

Kitabı Mukaddes, bu insanların düşüncelerini şekillendirdi. Algıladıkları gerçeklik, Kutsal Kitap'ın prizmasından geçiyordu. Ya da daha doğrusu, gerçeklik diyebileceğimiz şeyin, metinlerin incelenmesiyle kavranabilen bir düşüncenin, kadın düşüncesinin salt bir gölgesi olduğuna inanıyorlardı; bu metinlerde, doğru olan her şeyle ilgili Vahiy erkeklere ihsan ediliyordu. Kadınlarla ilgili düşünüşleri, bir antitezle başlıyordu: Havva'ya karşı Meryem. Biri, kadınların oldukları haliyle bir simgesiydi; diğeri ideali temsil ediyordu. On birinci yüzyıldan on ikinci yüzyıla geçilirken, kısmen kilise siyasetiyle bağlantılı stratejik nedenlerden ötürü, kısmen bir dini disiplin meselesi olarak, kısmen de bir ahlaki reform hareketini desteklemek üzere, Havva daha sert eleştirilerin hedefi haline geldi. Havva, din adamları için bir tehlike, prenslerin evlenmemesi gereken kadın, Şeytan'ın kızı olarak resmedildi. Bu arada Bakire Anne, bu dünyanın kadınlarına hiç benzemeyen bir kadın olarak yansıtıldı. Mecdelli Meryem figürü, taban tabana zıt bu iki simge arasında açılan boşluktan çıktı. Onun anısına saygı, hiçbir zaman, on birinci ve on ikinci yüzyıllardaki kadar coşkulu olmadı. Mecdelli'nin tarihi İncillere kadar geri götürülebilse de, ona duyulan ihtiyaç aniden keskinleşti. Yeni, daha canlı bir gerçeklik kazandı – daha canlı, çünkü erkekler, din adamları ona kendi zihinlerinin kumaşından, yani kendi suçluluk duygularından dokunmuş elbiseler giydirdiler. Peki, bu yeni Mecdelli Meryem'e gerçekten kimin ihtiyacı vardı? Sonu gelmeyen bir yol olmasa da, kurtuluş yolları gerçekten sarp olan kadınların. Bu gü-

nahkâr kadın, muhtemel kurtuluşun yolunu gösteriyordu. Günah çıkarmaya, nedamete ve kefarete dayanan, hep devam eden hayatın mevcut kapıları ile ebedi lanetlenme arasında üçüncü bir yol açmaya yönelik küçük, fakat gerçek bir umudu gösteriyordu.

Ebediyete giden bu üçüncü yol, öbür dünya hayatının üçüncü bir yeri olarak arafın (cennet ve cehenneme ek olarak) doğuşuyla, Jacques Le Goff'un on ikinci yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiğini söylediği bu doğumla bağlantısız değildi. Zira araf da, günahkârların doğduklarından beri koşullarının bir parçası olan günahlardan kurtulabildikleri bir umut, korku ve nedamet yeriydi.[75] Yine de, Mecdelli Meryem'i kendi hamileri sayan kadınlar, sanki bir kere değil, iki kere kurtulmak zorundalarmış gibi görünür: Bir kere günahkâr oldukları, bir kere de kadın oldukları için.

Yeni Çağ

Buraya kadar sunduğum resim büyük ölçüde bir hemfikirlik resmidir. Fakat, fikir ayrılığı bulmak için çok uzaklara bakmamıza gerek yok. Canterbury'li Anselmus'un kadınlarla ilgili düşünceleri, onun karakteristik iyimserliğini, enkarnasyon inancına borçlu olduğu bir iyimserliği yansıtır. Daha yenilikçi bir düşünür olan Abélard, "spekülatif anti-feminizmi pratik feminizmle" birleştirdi.[76] Saint-Victor'lu Hugh (öl. 1141) ve Richard (öl. 1173) gibi yazarlar, cinselliği en aza indirirken sevgiyi vurgulayan bir evlilik kavrayışıyla eril ve dişilin nasıl aşılabileceğine kafa yordular.

Sonraki birkaç yüzyılda, dinsel kültüre egemen olan üç kadın figüründe – ayartıcı olarak kadın; kurtarılmış günahkâr olarak kadın ve Cennet'in Kraliçesi olarak kadın (muhtemelen, 1151'de ölen Saint-Denis'li Başrahip Suger tarafından başlatılan ikonografik bir motif) – ilginç değişiklikler oldu. Tek tek yazarlar, bu üç imgeyi karakteristik biçimlerde birleştirdiler. On ikinci yüzyılın ortalarına doğru, dini kültürün koşulları da değişmeye başladı. Kilise içindeki roller daha fazla uzmanlaştı: Papazlar teolog (terim yeniydi), düsturcu, vaiz, rahip, aziz biyografisi yazan, ansiklopedist ve mistik oldular. Bu uzmanlar, daha önceki din bilginlerinin serbestçe at oynattıkları bir bilgi alanının sorumluluğunu paylaştılar. Anjou hanedanı yazarlarımız kadar kapsamlı konulara ilgi gösteren yazarlar enderleşti. Üstelik, yerel göreneklerin ve pratiklerin çeşitliliği, misyonları iman birliğini sağlamak olan din adamlarının işini karmaşıklaştırıyordu. Bu bozucu etkiler arasında kadınların sesi özellikle baş belasıydı. Seslerini duyurmak, dini kaygılarını, arzularını ve

umutlarını ifade etmek sonunda kadınlar için de başlıyordu. Rahipler, bir zamanlar şeylerin ilahi düzenini cemaatlerine ifşa etmişlerdi. Şimdi müminlerin başlattığı girişimlere, din adamlarının hazırlıklı olmadıkları girişimlere cevap vermek zorundaydılar.

Anne ve Oğul Adına

Chartres'dan Amiens'e kadar, Meryem güneşteki yerinin keyfini çıkarıyordu. En fazla büyülenen hayranları keşişler, özellikle de yumuşak bilgi adamı Clairvaux'lu Bernard'ın Cistercium tarikatına mensup takipçileriydi. Bernard, Jean Leclercq'in belirttiği gibi, "Meryem-bilim"e yeni olan fazla bir şey katmadı ve yazılarının şaşırtıcı başarısı, bir şeyin sonucuydu: "Güzelliklerinin."[7] On üçüncü yüzyılda dilenci tarikatlar, özellikle Fransiskenler, geleneği sürdürdüler. Ortaçağ mistisizmi, Bakire'yle ilgili tefekkürde yeni zirvelere ulaştı – bir evlat saygısı, oğul saygısı biçimi. Bakirelik, ilgi odağı olmaktan çıktı; Meryem, anne olarak zafer kazandı.

Teoloji fakülteleri, iman dogmaları konusunda spekülasyonun seralarıydı. Bakire'nin hamileliği sorunu, beş dilenci keşişi, uzun teolojik araştırmalara girişmeye sevk etti: Hales'li Alexander (öl. 1245), Bonaventura (öl. 1274) ve Duns Scotus (öl. 1308) Fransiskendiler; Albertus Magnus (öl. 1280) ile Aquino'lu Tommaso (öl. 1274) ise Dominiken. Bu adamlar, yarım yüzyıl içinde Bakire'yle ilgili inancın son iki önemli maddesinin teorik temelini attılar. Birincisi, Meryem'in kutsanması öğretisiydi: İnsanlar arasında sadece İsa'nın Annesi ilk günahtan kurtarılmıştı. Fakat Duns Scotus, Meryem'in başından beri ilk günahın lekesinden muaf kaldığını ileri sürerek, daha da ileri gitti; Günahsız Doğum ve Göğe Yükselme (bedensel olarak göğe çıkmayı ve dolayısıyla, ölümden olmasa da, bedenin kokuşmuşluğundan muafiyeti ima eden) öğretilerine götüren bir düşünce. Böylece Meryem, hem hamilelik hem ölüm bakımından insani durumdan her zamankinden daha fazla kurtuldu.

Buna rağmen, ikonografide, mütevazı köylü Anne'nin sevgili Oğluna ihsan ettiği okşamalarda ve oğlunu kaybetmesi karşısında duyduğu derin kederde açıkça görülebileceği gibi, insanlığa daha fazla yaklaştı. On üçüncü, on dördüncü ve on beşinci yüzyıllar, Saksonyalı Fransisken Conrad (öl. 1279), Todi'li Ruhban Jacopone (öl. 1306), Casale'li Ubertino (öl. 1328) ve oğlunu Çarmıh'tan alıp yatağa yatıran Mater Dolorosa'yı seyreden Siena'lı Kuralcı Bernardino (öl. 1444) gibi mistiklerin ağıtlarıyla çınladı. Rönesans resmi ve heykeli, bu Meryem motiflerine parıltılı ifadeler ekledi. İlk önce Almanya'da ortaya çıkan, on dördüncü yüzyılın başında İtalya'ya

sıçrayan ve oradan bütün Avrupa'ya yayılan Pietà teması, yeni çağın dinini örnekliyordu. Pietà, Çile'yle rahata kavuşan, dünyanın geri kalan kısmından yalıtık halde ıstırap çeken, gıyabi Baba'dan kopan Oğul ile Anne dininde, kadınlar ile papazların geç ortaya çıkan ittifakını simgeliyordu.

Kutsal Kitap'a Karşı Konuşulan Söz

Bu arada, çeşitli yazarlar Havva'yı konu edindiler; Ressam Peter, Morlaix'li Bernard (öl. y. 1140), Fouilloy'lu Hugh (öl. y. 1172), Walter Map (öl. y. 1210), Alvaro Pelayo (öl. 1352), Gilles Bellemère (öl. 1407), Jean Nider (öl. y. 1438, *Formicarius*'un yazarı) ve heybetli Henry Institoris ile John Sprenger (ilk kez 1486'da yayımlanan *Cadıların Tokmağı*'nın yazarları) bunlar arasındaydılar. Bu adamlar, sadece, Rennes'li Marbode'un özenle toplamış olduğu temaları tekrarladılar. Ne var ki, on üçüncü yüzyıla gelindiğinde, bilginler dünyadaki kötülüklerin kaynağı olarak Havva'nın rolünü önemsizleştirmeye başlamışlardı. Burada, Claude Thomasset'nin bu kitabın bir sonraki bölümünde inceleyeceği tıbbi düşünce, önemli bir rol oynadı. Aquino'lu Tommaso, erkek tohumun üremede esas unsur olduğunu söyleyen Aristoteles'in fizyolojisini Tekvin'le uzlaştırmaya çalışırken, Augustinus'unkine benzer bir sonuca, ilk günahın erkek soyuyla Âdem'den bütün insan ırkına geçtiği sonucuna ulaştı. Tüm inisiyatif erildi; Aristoteles'e göre fazlalıkları budanmış erkek olan kadın, tali bir konum işgal etmeye mahkûmdu.[78]

Ortaçağ'ın sonuna doğru, kadın portresi iki yönde değişti. Daha önce kadınlar öncelikle keşişleri ve papazları nefsin tuzaklarına karşı uyarmayı amaçlayan propagandada melunun müttefikleri olarak yansıtılmıştı. Ne var ki, on ikinci yüzyılın ortasından itibaren, bu tür uyarılar daha geniş bir izleyici topluluğunu amaçlayan ve kilise hukukunu, etik üzerine metinleri ve on dördüncü yüzyıldan itibaren engizisyon yargıçlarının el kitaplarını da kapsayan literatürde de yer aldı. İkinci değişiklik tematikti: Klasik dedikoducu olarak kadın *topos*'u, yeniden geçerlilik kazandı. Bunun kökleri, Eski Ahit'e, klasik Antikçağ'a ve hatta İoannes Khrysostomos'un yazıları gibi erken Kilise Babaları metinlerine kadar geri götürülebilir. Erken Ortaçağ'da nispeten gölgede kaldı. Şimdi ise, Gratianus, Tournai'li Gilbert (öl. 1284), Aquino'lu Tommaso, Alvaro Pelayo ve *Cadıların Tokmağı*, dişi gevezeliği yeni çağın belası olarak lanetliyor ve bastırılmasını istiyorlardı. Öfkeye kapılan Gilbert şu gözlemde bulunuyordu: Kadınlar, herkesin ortasında, daha da kötüsü dogma ve Kutsal Kitap meseleleri üzerine konuşmaya fiilen cüret ettiler.[79] Aquino'lu

Tommaso, kadınların sadece mahrem yerlerde konuşmalarına müsaade edildiğini sert bir biçimde hatırlatıyordu. Kehanet, elbette caizdi; çünkü Tanrı vergisi bir yeteneğin ifadesiydi.[80] Gratianus'u yakından takip ediyordu: "Bir kadın, bilgili ve kutsal olsa bile, topluluk içinde erkeklere [*viros*] ders vermeyi kabul etmemelidir."[81] Havarinin eski dersi neden şimdi tekrarlanıyordu?[82] Çünkü tehlike vardı ve gerçekti: Kadınlar –rahibeler, Beginler,*[83] mistikler ve diğer ilham almış canlar– Liège'de, Brabant'da, Umbria'da ve Toscana'da kutsal konular üzerine açıkça konuşuyor ve böylece Kutsal Kitap muhafızlarının tekelini tehdit ediyorlardı. Bu hoş görülemezdi ve kadınların coşkun sözleri, bir şekilde sıkı denetim altına alınmalıydı.

Yeni Sesler

Birkaç Kutsal Kitap kahramanın bileşimi olan Mecdelli Meryem, sürekli yeni kılıklara büründü. Victor Saxer, Vézelay'deki kültünün gerilemesinden Saint-Maximin'deki zaferine ve sadece bütün Fransa'ya değil, İngiltere, Almanya ve İtalya'ya da yayılmasına kadar, ona duyulan saygıyla ilgili tarihin izini sürmüştür.[84] Daniel Russo'nun göstermiş olduğu gibi, Fransiskenler ve Dominikenler azimle onun lehine çalıştılar.[85] İtalyan ikonografisinde, Aziz Francesco ile Mecdelli Meryem figürlerini birbirine karıştırma eğilimi bile vardır – ikonografi tarihinde toplumsal cinsiyet farklılıklarının kırıldığı birkaç örnekten biri. On beşinci yüzyıl resim ve heykelinde, kadın günahkârın gür saçları bilinen bir simge haline geldi. Tövbekâr fahişeler için açılan evler, Mecdelli Meryem'in himayesi altında mantar gibi çoğaldı.

Çok sayıda yeni azize ortaya çıktı. Yeni azizelerin oranı, 1250 ile 1300 tarihleri arasında yüzde 25'e, on beşinci yüzyılın birinci yarısında yüzde 30'a yükseldi.[86] İtalya'da tenin bilgisine sahip azizelerin oranı, on üçüncü ila on dördüncü yüzyıllar arasında –tüm yeni azizelerin üçte birinin evli (ve muhtemelen dul), üçte ikisinin bakire olduğu bir dönem– en üst sınırına ulaştı.[87] Bu rakam düşük gibi görünebilir; fakat ancak yakın zamanlarda tekrar bu rakama yaklaşılacaktı. Cortona'lı Margaret'in (öl. 1297) biyografi yazarı, bizzat İsa'nın sevgili kızına akıl almaz bir kurtuluş hikâyesi anlattığını söyler: Kendisi tövbekâr bir günahkâr olan Margaret için bir amblem olan Mecdelli Meryem, Bakire Meryem'in ve İskenderiyeli Cathe-

* Hayat boyu ayrılmama yemini etmeden girilen topluluklara mensup kadınlara verilen ad; ilk olarak on ikinci yüzyılda Hollanda'da ortaya çıkan Beginler rahibe niteliği taşımazlar, sadece kurallara uyacaklarına yemin ederler, fakat bu yemini ömür boyu tutmaları gerekmez. – ç.n.

rine'in hemen arkasında ilahi bakireler korosuna kabul edilir. Hieronymus'un hayal bile edemeyeceği ve Peter Damian'ın ancak güçlükle kabul edebileceği şey, burada gerçekleştirildi: Kadiri mutlak Tanrı, günaha düşmüş bir kadının bakireliğini geri vermişti.

Bu hikâye, kadınların ilerlemesinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir mi? Bu tipik hikâyeye karşı kolayca bir kanıt dağı oluşturulabilir. Gregorius'un reformu ilk önce din adamlarına, ikinci olarak prenslere, üçüncü olarak da diğer herkese disiplin dayatmayı amaçlamıştı. Sonraki yüzyıllarda ruhban sınıf giderek daha fazla kadınların disipliniyle ilgilenmeye başladı. Bu kampanyada kadın modellerin yararlı olduğu anlaşıldı. İsveçli Bridget (öl. 1373) ve Siena'lı Catherine (öl. 1380) gibi kadınlar, papalar da dahil bu dünyanın ulularına ve güçlülerine ders verdiler. Aynı reformist şevk, her telden mistiklerin, tertiari'lerin* ve Beginlerin kuşkuculuğunda ifadesini buldu. Sonunda cadıların kovuşturulmasına yol açtı. Henry Institoris ile John Sprenger'in kadınlara Augustinus'tan daha cömert davrandıkları gerçekten söylenebilir mi?

Ne var ki, işler değişti. On üçüncü yüzyıla gelindiğinde, kilit gelişmeler kilisenin dışında gerçekleşmekteydi. Sadece muhteşem sarayların paralel ve kesinlikle laik kültüründe değil, Tanrıyı kilisenin dışında aramaya başlayanlar arasında da, papazların sesi dışında sesler duyulmaya başladı. Dante (öl. 1321), din adamı sınıfından olmamasına rağmen, kendi zamanının en ileri teoloji bilgisine sahipti; Clairvaux'lu Bernard, Aquino'lu Tommaso ve Bonaventura'nın öğrencisiydi. Mistik şair, daha önceki çelişkili kadın imgesini aşan ve çözen Beatrice'yi yarattı. Diğer kadınlar, aracılığı gereksiz hale getirip kendi seslerini yükselttiler.

O halde dikkatimizi din adamlarından uzaklaştıralım. Başka yerlerde kendini duyurmaya başlayan ve zaman zaman çığlık düzeyinde yoğunlaşan yüksek sesli uğultulardan öğrenecek çok şeyimiz var – bu sesler de, zaman zaman eski bilgi çalılığına yakalanmış olsa da, öğrenilecek çok şey var.

* Tertiari (tertiary): Manastır sisteminde laik işlerle ilgilenen üçüncü sınıftan kimselere verilen ad. – ç.n.

2

Kadın Doğası

Claude Thomasset

ORTAÇAĞ'DA KADINLARIN nasıl temsil edildiklerine dair bir kaynak aramamız gerekse, Sevilla'lı Isidorus'un *Etymologies*'i, başlamak için iyi bir yerdir. Yedinci yüzyılın ilk yarısında en fazla Romalılaşmış İspanyol vilayetlerinde yaşamış bir piskopos olan Isidorus, yirmi ciltlik bir eski bilgiler kitabı olan *Etymologies*'i derledi. *Etymologies*, Tanrının bilginin ambarları olmaları için seçtiği kelimeleri sürekli sorgulamak ile kapsamlı bilgiyi birleştiren bir eserdi. Isidorus'un izahatçı yöntemi, geçerlilik garantileri arayışı ve kanıtlama kaygısı, Ortaçağ düşüncesinin karakteristikleriydi. Anatomi, diğer bilimsel disiplinler gibi, bu ilkeleri yansıtıyordu. *Etymologies*'in XI. Kitabında, *de capite ad calcem* bir insan tasvirine rastlarız: Bedenin her üyesi, her organı bir iki cümleyle tartışılır, işlevi bakımından tasvir edilir. Isidorus'tan itibaren, Ortaçağ'da anatomik tasvir kesin olarak teleolojikti. Bu nedenle kadın anatomisinin tasviri, onun öncelikli işlevine odaklanıyordu: Onunla ilgili her şey –hatta onu erkeğe bağımlı yapan zayıflık bile– bir tek amaca, üremeye yönelikti. Sonuç olarak, kadının teolojik iftiracıları, onun psikolojisiyle ilgili herhangi bir mülahazadan vazgeçebilirlerdi. Kadın zihnen disiplinsiz bir beden olarak, iç organları ve özellikle cinsel organları –doğanın rahatsız edici bir gücü– tarafından yönetilen bir yaratık olarak görülüyordu. Kadın insan devamlılığının aracı olduğu için, Doğa'nın, evreni var eden ve düzenini koruyan o aktif gücün bir yaratığıydı. Ortaçağ Fransızcasında *nature* (doğa) kelimesi, bazen, üreme organlarını, bazı lehçelerde özellikle dişi üreme organlarını belirtirdi. Dile kazındığı şekliyle, kadının maddeye yakınlığı, işleri kendilerini maddi dünyaya bağlayan bağları koparmak olan din adamlarının reddiyle karşılaşmamazlık edemezdi.

Kronolojik Bir Bakış

Kadınlar ve cinsellikle ilgili Ortaçağ temsilleri Antikçağ kaynaklıydı ve Arap bilginlerden –Hıristiyan ahlak kavrayışını paylaşmayan insanlar– devralınmıştı. Yine de, cinselliği ve evliliği düzenlemeye kararlı olan kilise, bu yabancı kaynaklardan yararlandı. Leviticus'ta cinsel kirlilik, çeşitli deri hastalıklarıyla bütünleştirildi; Ortaçağ okuyucuları, doğal olarak bunları, altıncı yüzyıldan itibaren Batı'da salgın bir illet olan cüzam biçimleri olarak yorumladılar.[1] Cüzamın yaygınlığı cinsel günah korkularını şiddetlendirdi ve insanın, bizzat teni itibariyle suçlu olduğuna dair teolojik öğretiyi güçlendirdi. En liberal Ortaçağ bilginleri bile bu korkuları paylaştılar; dolayısıyla, iki, hatta üç farklı kültürden çelişkili düşünceleri bütünleştirdikleri için gerçek anlamları kolayca anlaşılmayan eski metinleri yanlış yorumladılar.

Sevilla'lı Isidorus'un yaptığı türden etimolojik yorum, parçalı, ahkâm kesen yorumları büyük teorik sistemlere tercih eden Ortaçağ zihin niyetine uygundu. Bu yüzden, Sevilla'lı Isidorus'un zamanından Rabanus Maurus'un zamanına (dokuzuncu yüzyıl) kadar, Ortaçağ düşünüşünde fazla yenilik olmadı; eğer bir yenilik olduysa, o da daha fazla kadın düşmanlığıydı. Yeni düşünceler için, etimolojik gelenek dışındaki kaynaklara yönelmek gerekiyordu.

Efesli Soranus'un *Gynaecia*'sı (MS birinci yüzyıl, altıncı yüzyılda Moschion tarafından çevrildi) dışında, hekimlerin elinde çok az metin vardı. Salerno'lu Alfanus'un, Emesa'lı Nemesius'un *De natura hominis*'ini (MS dördüncü yüzyıl) –Galenos'u değil, Galenosçu öğretilerin sistematik bir külliyatını Ortaçağ bilginlerine taşıyan bir metin– çevirdiği dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, durum değişmeye başladı. Salerno Hekimler Okulu, o dönemin en aktif bilimsel araştırma merkezlerinden biriydi. On birinci yüzyılın ikinci yarısında, Constantinus Africanus'un çevirileri, Arapça Ortaçağ bilgisini Batı'da kullanıma soktu: Çevrilen eserler, Ali bin Abbas el-Mecusi'den *Pantegni*'yi; Ibn al-Jazzar'dan *Viaticum*'u, muhtemelen aynı yazardan *De coitu*'yu ve Ortaçağ düşüncesini önemli ölçüde etkileyen sözde Galenosçu *De spermate*'yi kapsıyordu. Salerno Okulu, anatomi konusunda pratik ders kitapları olarak sunulan ünlü *Anatomies* dizisini de çıkardı. On ikinci yüzyıl Toledo'sundaki entelektüel mayalanmanın bir ürünü olan Cremona'lı Gerard, Ortaçağ bilgisinin iki büyük kitabını, İbn Sina'nın *El-Kanun fi't-Tıb*'ını ve bir önceki yüzyıldan Rhazes'in *Liber ad Almansorem*'ini Arapçadan çevirerek, Arap tıbbının otoritesini daha da güçlendirdi.

Ortaçağ tıbbının tarihindeki son önemli gelişme, Aristoteles'in

yeniden keşfedilmesiydi. *De animalibus*, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Michael Scotus ve Moerbeke'li William tarafından çevrildi. Aristoteles'in görüşleri, anatomiyi ve fizyolojiyi önemli ölçüde etkiledi. Albertus Magnus'un *De animalibus* üzerine yorumu, bir on üçüncü yüzyıl kilise adamının kadınlarla ilgili görüşlerini öğrenmek için en önemli kaynağımız olabilir. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Aristoteles'in felsefesinin İbn Rüşd'ün felsefesiyle buluşması, sadece teolojide yeni çalışmalara esin vermedi, cinsel davranışa yönelik daha liberal bir tutumu ve natüralist bir bakışı da teşvik etti. Buna tepki gösteren Etienne Tempier, 1270'te ve 1277'de, bizzat dinin temellerine saldırdığını iddia ettiği ölçüsüz felsefi ve bilimsel düşünceleri mahkûm etti.

Son olarak, Galenos'un düşüncesi de Ortaçağ boyunca etkili oldu, fakat diğer düşünürlerin eserlerinin süzgecinden geçti. *De usu partium*'u, on dördüncü yüzyılın birinci yarısına kadar, Batı'da bulunmuyordu.

Bu hızlı özet, Ortaçağ'da anatomi ve fizyolojideki gelişmelerle ilgili geniş bir görüş verir. Ortaçağ bilimi, elbette, otoriteye dayanıyordu; otoriteler arasında uyuşmazlık olduğunda, bilginler kaçınılmaz olarak kilise hukuku metinlerinden alıntıların ağzıyla tartışmaya giriyorlardı. Bu metinlere sadece eğitimli hekimler ulaşabildiği halde, tıbbi bilgi, ansiklopediler aracılığıyla geniş bir okur kitlesine iletiliyordu; bu ansiklopediler, sentezler amaçlamaktan çok, otoritelerin çelişkili kanaatlerini yan yana koyuyorlardı, bazı durumlarda bir ansiklopedist, bir teori karşısında diğerini kayırabiliyordu. En eski Ortaçağ ansiklopedisi, Conches'li William'ın (öl. 1150), Constantinus Africanus'un kullanıma soktuğu birçok öğretiyi bir araya toplayan *Dragmaticon*'uydu. On üçüncü yüzyılın ikinci yarısı, Beavais'lı Vincent'in *Speculum Naturale*'si, İngiliz Bartholomew'in *De proprietabitus rerum*'u ve Alexander Neckham'ın *De naturis rerum*'u da aralarında olmak üzere, birçok ansiklopedik incelemenin ortaya çıkışına tanık oldu. Bütün bu eserler üreme ve gebelik süreçlerini, dişi anatomisine ve fizyolojisine yönelik özel bir ilgiyle ele alıyordu. Aşağı yukarı aynı dönemde teologlar, İsa'nın rahme düşmesi sorunu üzerinde düşünmeye başladılar. Örneğin Aquino'lu Tommaso, *Commentary on the Sententiae* ve *Summa Theologica*'da, ilahi tohumun kirli âdet kanıyla (insan embriyosunun besini olduğuna inanılan kan) temasa girdiğini yadsımak için, oldukça tuhaf bir teori önerdi. Dişi fizyolojisi, başka hiçbir dönemde bu kadar yoğun tartışma ve araştırma konusu olmamıştı.

Galenos'un Analojisi ve Sonuçları

Kadınların temsilinin tarihi, kolektif bilincin tarihinden ayrı tutulamaz. Tekvin'i izleyen teologlar, erkekten sonra yaratılan kadının bu nedenle madun olduğunu savundular ve bu görüşü desteklemek için, çeşitli biçimlerde anatomik kanıtlar gösterildi. Aristoteles ve Ortaçağ düşüncesi için daha önemli olan Galenos, erkek ve dişi cinsel organların birbirlerinin ayna imgesi olduğuna inanırlardı. İbn Sina *El Kanun*'da bunu şöyle ifade eder: "Kadındaki üreme aracının rahim *(matrix)* olduğunu ve erkekteki üreme aracını, yani penisi ve penisle birlikte olan parçaları andırır şekilde yaratıldığını söylüyorum."[2] Tek fark, erkek organın eksiksiz ve dışa dönük, dişi organın ise eksik ve içe dönük –erkeksi üyenin karşıtı– olmasıydı. Bu analoji daha da genişletilerek, yumurtalıkların testisin türdeşi, fakat daha küçüğü olduğu söylendi. Ortaçağ hekimleri, dişi anatomisini yorumlamayı zor gördüler. Bunun bir nedeni, ilke olarak erkeği model seçmeleriydi. Üstelik teleolojik yoruma sadıklardı ve önyargısız gözleme kalkışmak yerine, otoriteye bağlı kalmayı tercih ettiler.

Örneğin, Ortaçağ anatomisinde klitoris basitçe görmezden gelindi. Kuşkusuz, Moschion klitorisi fark etmiş ve ona bir ad vermişti; fakat kimse onu dikkate almadı. Constantinus'un çevirilerinde, klitorisin Arapça karşılığı çevrilmeden, olduğu gibi bırakıldı. Bu nedenle kelime hiçbir anlam ifade etmiyordu ve hangi anatomik yapının adı olduğunu kimse sormadı. Önde gelen Arap hekimler, sadece hipertrofi vakalarında bu organ üzerinde yorumda bulunmuştu. Katı bir erkek-dişi simetrisi düşüncesi o kadar çekiciydi ki, Arap ya da Hıristiyan hiçbir erkek hekim ampirik itirazlarda bulunarak teoriden ödün verme riskini göze almaya hevesli değildi; bunu yapmak, kadınların da kendi başlarına cinsel haz duyma yeteneğine sahip olduklarını kabul etmek ve tüm anatomik yorumun dayandığı teleolojik ilkeyi zayıflatmak anlamına gelirdi. On dördüncü yüzyılın başlarında, Henri de Mondeville gibi ünlü bir cerrah bile, klitorisi idrar yolunun ucu saydı ve dolayısıyla, klitoris ile küçük dil arasında bir analoji kurarak teleolojik ilkeyi korudu. Albertus Magnus gibi daha zeki gözlemciler, klitorisin aşırı duyarlı bir bölge olduğunu belirttiler ve hekim Abano'lu Peter, organın uyarılmasının yoğun bir haz duygusu yarattığını bildirdi. Yine de çeşitli ön kavrayışlar, açık bir sonuç çıkarmayı önledi; öyle ki, Gabriel Fallope, daha sonra, klitorisin mucidi olduğunu iddia edebilecekti.

Teleolojik ilke, kadın memesinin önemini yorumlamayı da zorlaştırdı. Memeler, elbette, yeni doğan bebeklere, beyazlaşmış âdet kanından başka bir şey olmadığına inanılan sütü sağlayan organlar-

dı. Bu haliyle, erotik ön sevişmeyi yorumlayan yazarların dikkatini fazla çekmedi. Sadece İbn Sina, *El Kanun*'da, sevişmenin ön hazırlığı olarak memeleri okşamaya imada bulunur. İbn Sina yorumcuları, bu pasaja fazla ilgi göstermediler. On dördüncü yüzyıldan önceki edebi metinlerde memeler, "küçük ve sert" olarak, duyusal tepki biçimini fazla ifade etmeyen terimlerle tarif ediliyordu. Yaşlı kadınlarla ilgili tasvirler ise, aksine, buruşuk meme uçlarını vurguluyordu. Kadın göğsüyle ilgili tıbbi anlatımlar çoğunlukla şaşırtıcı ölçüde bilgisizceydi.

Kadınlar ve Buğular

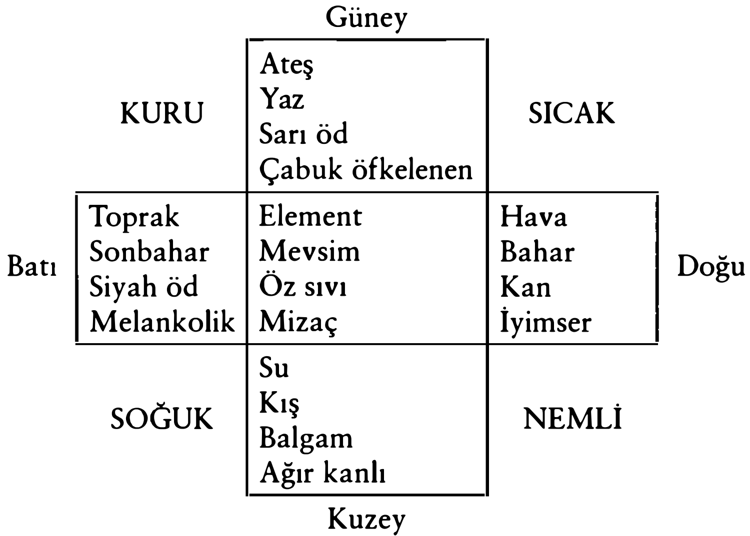
Ortaçağ gözlemcileri, rahmin bedenin içinde aşağı yukarı hareket edebildiğine ve bu hareketin sonuçlarının tıbbi açıdan büyük önemi olduğuna inanırlardı. Ne var ki, tıbbı literatür konuyla ilgili çok az şey söylüyordu. Görünüşe göre bu inanç, dişi fizyolojiyle ilgili eski kavramlardan kaynaklanıyordu. Örneğin, Platon'un *Timaeos*'unda şunları okuruz: "Dişilerde rahim ya da uterus denen şey, canlı bir şeye benzer, çocuk yapma arzusuna sahiptir" (91c). Hippokratesçi külliyat da, uterusun hareketlerini tasvir ediyordu; bu tasvirler, muhtemelen uterusun sarkmasıyla ilgili gözlemlere ya da Erken Ortaçağ'da gözlendiği bilinen, histeriklerin bazen yaşadığı nefes kesici duygulanıma, *globus hystericus*'a dayanıyordu. Her durumda, insanlar, uterusun bedenin içinde kendine ait bir hayatı olduğuna inanırlardı. Histeriyle bağlantılı nefes kesici duygulanıma son vermek için, rahim tekrar uygun yerine dönmeye zorlanmalıydı. Bunu gerçekleştirme tekniği, kişiyi çeşitli tütsülere maruz bırakmayı gerektiriyordu. Hoş olmayan buğular bedenin üst kısmına uygulanırken; alt kısım, uterusu aşağıya yönlendirmek amacıyla, aromatik tütsülere maruz bırakılırdı. On beşinci yüzyılda bir İbn Sina yorumcusu, Navarre'lı kadınların, gebelik ihtimalini artırmak için kocalarıyla yatmadan önce benzer pratiklere başvurduklarını iddia eder. Bir kadının nefesinin, cinsel organlarının maruz bırakıldığı kokuları yeniden ürettiğine de inanılırdı. Kadının kokuları geçirgen olduğu inancı, eski Sibylla örneğinde olduğu gibi, sözde toprağın nefes almasına cevap verme yeteneğiyle bağlantılıymış gibi görünüyor.

Erkekler, kadının kokulara duyarlı oluşundan rahatsız oldular. Henri de Mondeville'in şaşırtıcı biçimde klitorisi küçük dille karşılaştırması, kadınları bu tür sızıntılardan koruma takıntısını yansıtır. Albertus Magnus, rüzgârdan cinsel haz aldığı iddiasında bulunan bir kadının durumunu bildirir. İddiaya göre, fiili çiftleşme ol-

madan rüzgâra maruz kalarak gebe kalabilen kısraklar ile kadınların karşılaştırılmasından söz eder. 1200 civarında kaleme alınan ve Salerno Okulu'nun etkisini yansıtan bir elyazması, bu hikâyeyi tekrarlar. Başka birçok kanıt, kadınların erkeklerin katılımı olmadan doğurabilme olasılığıyla ilgili erkek takıntısını gösterir.

Galenosçu Teori

Erkek ve dişi organların sözde ters simetrisi, Galenos'un kapsayıcı tıp teorisinin öğelerinden sadece biriydi. Aristoteles'in izinden giden Galenos, tüm maddenin dört temel elementin –toprak, hava, ateş ve su– bileşimi olduğunu iddia ediyordu.[3] Bu dört elemente ek olarak, iki karşıt yüklem çifti vardı: Sıcak ve soğuk, kuru ve nemli. Galenos'un vücut fizyolojisi, bu temsili şemaya tabiydi (bkz. aşağıdaki diyagram).



W.D. Sharpe, "Isidore of Seville: The Medical Writings", *Transactions of the American Philosophical Society*, 44(2) 1964:24.

Dört temel elementten her birinin, Hippokratesçi hekimlerin saptadığı ruh hallerinden birine tekabül ettiği söyleniyordu. Yiyecek ve içecekler, başka her şey gibi, değişik bileşimlerde dört element içeriyordu ve vücut yediği şeyi kana, balgama, sarı ve siyah öde dönüştürüyordu. Dört öz sıvı, sağlıklı olmakla eşitlenen denge durumunu ya da *temperamentum*'u belirliyordu.

Bu sistemin etkili bir analitik araç olduğu anlaşıldı. Makrokozmos (dünya) ile mikrokozmosun (insan) özdeş bileşimini vurgulu-

yordu. Dört temel mizacı tanımlıyor (Galenos, fiilen dokuz mizaç tanımlıyordu) ve her birini bir mevsimle ve hayatın bir dönemiyle bütünleştiriyordu. Ortaçağ hekimleri, Hippokratesçi mizaç öğretisini Galenosçu sisteme uyarlamayı hoş karşıladılar. Birçok yazar, fiziksel görünüşü ve karakteri tanımlayan Salerno Okulu'nun dört beyitini kopya etti ya da gözden geçirdi. Bunlar, bazen, bireysel cinsel kapasiteleri de kapsayacak şekilde ayrıntılandırıldı. Yiyecekler de aynı şekilde sınıflandırılabilirdi ve bu şematik yapıdan, çeşitli öz sıvıların aşırı niceliklerini vücudu denge durumuna getirecek şekilde düzeltmeyi amaçlayan beslenme bilimi gelişti. Tıbbi ilaçlar, farklı kuruluk ve sıcaklık derecelerine imkân tanıyan bir şemaya göre, daha küçük ölçeklerde sınıflandırıldı. Böylece tedaviler, iyileştirmeyi amaçladıkları illetin doğasına göre ayarlanabilirdi. On dördüncü yüzyıl başında, Arnaud de Villeneuve matematiksel bir nitelik (niceliğe karşıt olarak) tedavisi vermeye kalkıştı.

Arap düşünürler kanalıyla Batı'ya taşınan Galenosçu teori, Ortaçağ hekimleri tarafından büyük ölçüde gözden geçirildi. Galenos'un fizyolojisinin en karmaşık yönü, *pneuma* ya da ruhlar teorisiydi. Atardamarlar tarafından vücudun bütün organlarına taşınan hayati *pneuma*, solunumda ve bütün yanma süreçlerinde aktif faildi. Psişik *pneuma* beyni dolduruyordu ve koroid pleksus tarafından hayati *pneuma*'dan üretiliyordu. Dönüşüm süreci, Ortaçağ fizyolojisinde kilit bir kavram olan kılcal damarlar ağı vasıtasıyla, dolaşım yoluyla temizlenmeyi gerektiriyordu. Arap hekimler Galenosçu teoriye üçüncü bir *pneuma*'yı sokmuştu: Karaciğerde bulunan ve hareketsiz işlevlerden sorumlu olan doğal *pneuma (spiritus naturalis)*. Hıristiyanlık, çeşitli nedenlerle Galenosçuluğu düşmanlık gütmeden kabul etti ve Galenos'un teorileri, on yedinci yüzyıla kadar resmi tıbbın temel dogmaları olarak kaldı.

Buraya kadar söylenenler, inceleyeceğimiz metinlerde terminolojisi sık sık karşımıza çıkacak oldukça sofistike bir teorinin kısa bir özetidir. Esasında Galenosçu tıptan türetilen "ruh" ve "gaz hali" *(ventosity)* gibi kelimeler konuşma diline girdi. Ortaçağ yazarları, cinsel eylemin gebelikle sonuçlanması için üç şeyin hazır olması gerektiğini sık sık tekrarladılar: Isı, ruh ve öz sıvı. Bu terimler, açıkça, üreme sırrıyla ilgili bilimsel açıklamanın sınırlarını belirliyordu. İbn Sina gibi zeki bir hekim bile, üremeyle ilgili açıklamasını bir "ruh"u yardıma çağırarak bitirir. *El Kanun*'da ereksiyonun, vücudun etkilenen kısmını pneumatik bir makineye dönüştüren *spiritus desiderativus*'tan kaynaklanan güçlü bir "gaz hali"nin sonucu olduğunu söylüyordu. Sözel analojiler, belli bir kavramsal karışıklık yarattı. Gaz hali, mide gazı anlamına da geldiği için, mide gazı yaratması muh-

temel yiyeceklerin de cinsel arzu uyandırdığı söyleniyordu; bu nedenle hekimler, dindar cemaatlere bu tür yiyecekleri tüketmekten uzak durulmasını tavsiye ediyorlardı.

Albertus Magnus gibi en katı fizyologlar, boşalmanın, erkeğin uzvundaki "gaz"ın neden olduğu bir kasılmanın sonucu olduğunu ileri sürdüler. Bazı yazarlar, kadınlarda buna benzer bir sürecin, gebeliğin gerçekleşmesi için gerekli dişi bir tohumun salgılanmasıyla sonuçlandığını savundular. On üçüncü yüzyıla ait bir metin şunu iddia ediyordu: Eşlerin cinsel birleşme sırasındaki fiziksel hareketlerinin amacı, orgazm anında erkek ve dişi tohumların eşzamanlı salgılanması ve böylece gebelik ihtimalinin azamileşmesi için birbirlerinin bedenlerine bu ruhları sokmaktır.[4] Burada *pneuma*'ya, kaba bir dille "rüzgâr" ya da "ruh" denir. Bu rüzgâr, Galenos'un öğretisine uygun olarak hem vücudun içinde vardır, hem de solunum yoluyla solunur. Bütün metinler bu kesinlikte değildir; fakat herhangi bir Ortaçağ metni yorumlanırken, belli tıbbi teorilerin ve öğretilerin kabul edildiğinin göstergesi olan kelimelerin açıklayıcı gücüne dikkat edilmelidir. Ortaçağ biliminde önemli olan sistemdi, eleştirel yargı değil.

Dişinin İç Organları

Ortaçağ'ın dişi bedenle ilgili anatomik tasvirini, felsefi ve tıbbi düşüncelerin bu karışımı şekillendirdi. Anatominin aleni yapıların nesnel gözlemine dayandığını düşünmek saflık olur. Klitoris örneği, olgu olarak kabul edilen şeyin kültürel otorite ve amaçlar tarafından belirlendiğini gösterir. Bu özellikle, sıra dişinin karın anatomisine geldiğinde geçerlidir.

Sevilla'lı Isidorus, *vulva* kelimesi kapının Latince karşılığı, *vulva* da rahmin kapısı olduğu için, *vulva*'nın adını bir analojiye borçlu olduğunu iddia etti. On ikinci yüzyıla ait *Anatomia Magistri Nicolai Physici, vulva* sözcüğünün, "dönme, dönerek oluşturma" anlamına gelen *volvere* fiilinden türetildiğini belirtir.[5] Kharybdis girdabıyla bir analojiden de söz ediliyordu; buradaki düşünce şuydu: Dişi organ, sıvıyı katıya dönüştüren ve bir embriyonun oluşumuyla sonuçlanan bir tür burgaçlı devinimle erkek ve dişi tohumları birbirine karıştırıyordu. Devinim pıhtılaşmaya yol açıyordu: Ortaçağ kafasına göre, metaforla yapılan bu açıklama yeterliydi. Aristoteles'ten alınan ve Eyub 10: 10'da tekrarlanan başka bir imge, sütün kesilmesiyle ilgiliydi. Yine de embriyonun oluşumu o kadar gizemli, rasyonel açıklamanın o kadar ötesindeydi ki, kilise, yeni embriyonun canlı sayılması için kırk gün geçmesi gerektiğini ilan etti.

Batı'da uterus ilk önce çift boynuzlu olarak tarif edildi. Arap-

ça tıbbi metinler daha doğru bir tarif veriyorlardı: Rahmin mesaneye benzediği, kan ve *pneuma* taşıyan iki yatay tüpün rahme yapışık olduğu söyleniyordu. Rahmin kendisi, cenin geliştikçe genişlemesine imkân tanıyan lifli kaslardan oluşuyordu. *Pantegni*'ye (Constantinus Africanus çevirisi) göre, uterusun iç duvarı, amacı hem spermi hem cenini tutmak olan tüylerle kaplıydı. Orijinal metinde bu tüyler muhtemelen kıvrımlardı; fakat Constantinus'un kaba çevirisi kıvrımları ince tüylere çevirdi. Yine de bu tarif geniş bir kabul gördü *Dragmaticon*'da Conches'li William (öl. y. 1150), fahişelerin kısırlığını, spermin alıkonmasını önlediğini söylediği çeşitli pisliklerin annelik tüylerini tıkamasının bir sonucu olarak açıklıyordu.[6]

Salerno Okulu hekimlerinin gerçekleştirdikleri teşrihler, ilginç yeni bilgiler sağladı. Muhtemelen 1100 ile 1150 arasında yayımlanan "Bir Dişi Domuzun Anatomisi", domuzların üreme anatomisinin insan dişilerinkiyle aynı olduğuna inanıldığı için önemliydi. Salerno hekimlerinin bulgularının insan dişilerine uygulanmasının, bazı talihsiz sonuçlara yol açmış olması şaşırtıcı değildir. Tıbbi teori ile tıbbi uygulama, ayrılmaz biçimde iç içeydi: "Sonra, rahmin (rahim boynunun) ortasından kes. Yukarı tarafında iki testis (yumurtalıklar) görürsün; bu testisler dişi spermi rahme gönderir ve orada dişi sperm ile erkek sperm, cenini oluşturmak üzere birleşir." Rahmin yedi "hücre" içerdiği söyleniyordu. Yedi rakamının nereden kaynaklandığını söylemek kolay değildir. Arap tıp geleneğinin bir parçası değildi. Galenos'a atfedilen ve görünüşe göre epey geç bir zamana kadar Batı'da bilinmeyen bir metin olan *De spermate*'den mi alınmıştı,[7] yoksa yedi sayısının mistik bir anlamı mı vardı? Her durumda, yedi rakamı neredeyse bütün anatomi metinlerinde tekrarlanır. Dikkat çeken şey, bu hipotetik rakamın, değişmez bir biçimde teşrihle ampirik olarak teyit edilmiş olmasıdır. Yedi hücre, rahmin merkez eksenine göre simetrik olarak düzenlenmişti: Üçü sağ tarafta, üçü sol tarafta ve biri ortada. Erkek ve dişi tohumların embriyoyu oluşturmak üzere sağdaki hücrelerin birinde birleşmeleri durumunda dölün cinsiyeti erkekti; soldaki hücrelerin birinde birleşmeleri durumunda dişiydi; orta hücrede birleşmeleri durumunda ise sonuç bir hermafroditti. Teorinin başka güçlükleri de vardı; bunlar hakkında daha sonra daha fazla şey söyleyeceğim. Şimdilik şunu söylemek yeterlidir: Çeşitli olası kombinasyonlar ve permutasyonlar, insan tiplerinin çeşitliliğini açıklıyordu. Bu tipleri dış görünüş temelinde sınıflandırmanın bir yolu olan fizyonomi önemli bir Ortaçağ disipliniydi. Sınıflandırma, hem laik hem dini otoritelerin değişmez kaygısıydı ve fizyonomi, psikolojimizle aynı ihtiyaçları gideren bireysel insanları anlamanın bir yolunu sağlıyordu.

Salerno Okulu'ndan başka bir metin de, bu dönemde rahmi yedi kovuk yerine iki kovuktan ibaret olarak tarif eden birkaç metinden biridir. Bu belgeye göre, rahmin iki deliği vardı: *Collum matricis*, cinsel birleşmenin gerçekleştirildiği dış ağızdı; *os matrici* ise, gebelikten sonraki yedinci saatte, Hippokrates'e göre bir iğne bile giremeyecek kadar sıkı kapanan bir iç ağız. Dişi testislerin (yumurtalıklar), erkek testislerden daha küçük ve daha sert olduğu söyleniyordu. Bunlar uterusun boynuz şeklindeki yumrularının sonunda bulunuyor ve damarlarla böbreklere bağlanıyorlardı.

Dolaşımda üç farklı versiyonu bulunan başka bir metin, *Anatomia Magistri Nicolai Physici*, dişi domuz teşrihinden çıkarılan modeli reddediyordu. Dişi denen bir damarın *(kiveris vena)* önemini vurguluyordu; bu damarın amacı, âdet kanının bir kısmını rahme, diğer kısmını bebeğin beslenmesi için süte dönüşmek üzere meme bezlerine akıtmaktı.

Salerno Okulu'nun anatomik tariflerini bir araya getiren metinlerden birçoğu, Toledo çevirmenlerinin Batılı okurlara kazandırdığı Arap tıp öğretisini de kapsıyordu. Bu metinler, erkek ve dişi cinsel organların birbirlerinin ayna imgesi olduğuna dair nosyonu güçlendirdi. Böylece dişi organlar, erkek organların alt konumda kopyaları olarak görülmeye başladı.

İlk insan teşrihleri, on üçüncü yüzyılın sonunda Bologna'da gerçekleştirildi. Bulgular, Mondino de' Luzzi'nin 1316'da tamamlanan *Anatomia*'sında bir araya getirildi. Ne var ki, geleneksel düşünüş tarzları o kadar sağlam kökleşmişti ki, Mondino dişi kadavraları teşrih ettiğinde, rahimleri beklenen yedi hücreyi ihtiva eder şekilde gördü. Yine de, önceki tarifleri ayrıntılandırma gereğini hissetti: "Bu hücreler, rahimde spermin âdet kanıyla pıhtılaştığı boş alanlardan başka bir şey değildir." Demek ki, deneyin yararları çok azdı, "teori yüklü" bilimsel gözlem de nesnel bir dersti.

Gabriel Fallope gibi anatomistler Rönesans'la birlikte geleneksel bilgelikten kopmaya başladılar. Fakat bu anatomistlerin çalışmaları, Ortaçağ teorilerine temelden meydan okumaktan ziyade, Galenos'un metninin lafzına bir geri dönüşle sonuçlandı. Yedi hücre teorisi hemen terk edilmesine ve anatomik gözlemde gerçek ilerlemeler kaydedilmesine rağmen, fizyolojiye Ortaçağ yaklaşımı birkaç yüzyıl daha varlığını sürdürecekti.

Dişi Salgılar

Rahimde embriyonu beslediği sanılan âdet kanının, âdet görmekte olan bir kadına yakın durmak zorunda kalan insanlar üzerinde za-

rarlı etkileri olduğuna inanılırdı. Âdet kanaması, etimolojik olarak ay dönümüyle bağlantılıydı (Yunanca *mene*, ay nedeniyle).* Ünlü Salerno ebesi Trotula, âdet kanına "çiçek" diyordu; zira "nasıl ki ağaçlar çiçeksiz meyve vermezler, çiçeksiz kadınlar da gebe kalmazlar". Bu, insan üremesi ile bitkilerin üremesi arasında yapılan birçok karşılaştırmadan sadece biriydi. Bütün metinler, âdet kanamasının amacının gebelikten sonra embriyonu beslemek olduğunu onaylar. Bunun için kan dolaşımı, bir değişime uğramalıydı. Ali bin-Abbas gibi en dikkatli yazarlar, âdet kanını "ince kan"la ve hayvan *pneuma*'sıyla bütünleştirdiler. Aquino'lu Tommaso, ilahi embriyonun Meryem'in bağrında nasıl oluştuğuyla ilgili teorisini geliştirirken bu tür ayrımlardan yararlandı. O embriyonu meydana getirmeye giden kan, kirli âdet kanı değil, ara bir yan üründü.

Kan, cenini saran zar vasıtasıyla dolaşıyordu. Karaciğerin, insan bedenindeki kanın kaynağı olduğuna inanılırdı. Embriyonun karaciğeri oluştuğunda, onu annenin vücuduna bağlayan bir damar, doğum anına kadar âdet kanını ve dolayısıyla besini sağlıyordu. Çocuk doğduktan sonra, pişmiş âdet kanından başka bir şey olmayan anne sütüyle beslenmeye başlanıyor ve böylece bir beslenme biçiminden diğerine pürüzsüz geçiş sağlanıyordu.

Ortaçağ boyunca, sürekli olarak kadınların çok az doğal ısıya sahip olduğu tekrarlandı. En sıcak kadının vücudunda, en soğuk erkeğinkinden daha az ısı vardı. Bir kadın gebe olmadığı zamanlarda, bu doğal ısı yetersizliği kanın yeterince pişmesine engel olurdu ve pişmemiş artık, âdet kanamasıyla vücuttan atılırdı. Aristoteles ve Aristoteles'in izinden giden Ortaçağ yazarları, kadınların neden burundan kanamadıklarını, hemoroitlerden yoksun olduklarını ve yumuşak, düzgün cilde sahip olduklarını açıklamak için benzer savlara başvurdular. Erkeklerde pişmemiş bedensel artıklar, beden ve yüz kıllarıyla ve hayvanlarda boynuzların çıkmasıyla temizleniyordu. Bu tür önermeler sık sık teorik bağlamlarından çıkarılıp sorulu-cevaplı metinler biçiminde popülerleştirildi; bu metinler, çoğunlukla saf ve gelişigüzel gibi görünür. Ne var ki, bu tür ifadelerin doğruluğunu olmasa bile, en azından arkalarındaki mantığı kavramak kolaydır.

Açlık, âdet kanamasını önlerdi. Albertus Magnus, kıt kanaat geçinmek için çok çalışan yoksul kadınların çoğunlukla âdet kanaması geçirmedikleri gözleminde bulunuyordu. Yedikleri şey, ancak ha-

* Burada âdet kanamasının Avrupa dillerindeki karşılığı olan "mensturation" kelimesinin, Yunanca *mene*'den geldiği ifade ediliyor. Türkçede de, âdet kanamasına aynı zamanda "aybaşı" denmesi de bundan mı kaynaklanır? – ç.n.

yatta kalmalarına yetiyordu. Arınma teorisi, bu fenomenle ilgili hazır bir açıklama sunuyordu. Yine de, âdet kanaması döngüsüne bu kadar dikkat eden Ortaçağ teorisyenlerinin doğurganlığın da düzenli aylık bir modeli izlediğinden kuşkulanmamış olmaları tuhaftır.

Âdet kanaması açıkça görülebiliyordu. Dişi spermin varlığı ise, aksine, doğrudan gözlemle ne doğrulanabiliyor, ne de yadsınabiliyordu. Bu nedenle sorun, önemli bir bilimsel ve teolojik tartışma konusu haline geldi. Gebelikte özsel bir role sahip "dişi bir ilke"nin varlığına inancın, Hindistan'a ve pek çok Yunan filozofuna kadar geri götürülebilen uzun ve itibarlı bir soy kütüğü vardı. Örneğin, embriyonun cinsiyetinin bir dişi ile bir erkek bileşenin buluşmasıyla belirlendiğine yaygın bir şekilde inanılırdı. Fakat bu gelenek, Aristoteles'te kararlı bir hasımla karşılaştı; Aristoteles, âdet kanının erkek ersuyunun karşılığı olduğunu ve hiçbir bireyin iki spermik salgıyı üretemeyeceğini savunuyordu. Dolayısıyla cinsel birleşme sırasında dişinin ürettiği salgı, erkek ersuyuna eş değildi. Bu dişi salgının doğası, kadından kadına değişirdi ve alınan gıdaya bağlıydı.

On üçüncü yüzyılın ortalarında Aristoteles'in eserleri çevrildikten sonra, dişi-sperm teorisine meydan okunmaya başlandı. Bu teorinin savunucuları, Hippokrates'in ve Galenos'un otoritesine başvurdular. Daha önce, on birinci yüzyılda bile, bazı yazarlar, Aristoteles ile Galenos arasındaki fikir ayrılığına dikkat çeken Emesa'lı Nemesius'un eserine aşinaydılar. "Dişi tohum"un kesin amacıyla ilgili kanaatler, büyük bir çeşitlilik gösteriyordu. Katı Galenosçu geleneğe göre, işlevlerinden biri âdet kanı gelmeden önce erkek tohumu beslemek olabilirdi. Spermi rahme girişini kolaylaştıracak şekilde inceltmeyi amaçlayan seyreltici bir araç da olabilirdi. Ya da, ceninin etrafında gelişen ikinci zarın kaynağı olabilirdi.

Kaynaklar, bu karmaşık konularda her zaman açık değildir. Bingen'li Hildegard (öl. 1179), sadece mistik görülerini kaydetmekle kalmadı, aynı zamanda doğal dünyayla ilgili bilimsel bir yorum da geliştirdi. Bu kadın, diğer şeylerin yanı sıra, dikkate değer bir içtenlikle cinsel sorunlara da kafa yordu. Yine de, dişi spermle ilgili ne düşünülmesi gerektiği konusunda emin değilmiş gibi görünür.[8] Bazen böyle bir şeyin varlığını inkâr eder; bazen de, kadınların çok az miktarda çok zayıf sperm ürettiğini söyler gibi görünür. Ona göre gebelik, kanın kaynamasıyla meydana gelen iki köpüklü sıvının *(spuma)* karışmasından kaynaklanır. Bu anlatımda, erkek tohum, herhangi bir dişi eşe ihtiyaç duymadan işini yapar gibi görünür.

Dişi spermin en ateşli savunucusu, ansiklopedist Conches'li William'dı; *Dragmaticon*'u, Constantinus'un çevirilerinden devşirilen düşünceleri bir araya topluyordu. Bu otorite eser, daha sonra-

ki ansiklopedistler tarafından yaygın biçimde kopya edildi ve bu nedenle oldukça etkili oldu. William, fahişelerin cinsel ilişki sırasında haz yaşamadıkları ve dolayısıyla tohum salgılamadıkları için hamile kalmadıklarını ileri süren ilk kişiydi. Fakat vücut zayıftır; o kadar zayıftır ki, diye ısrar ediyordu, tecavüz kurbanları bazı durumlarda tecavüzden haz duyabilir ve sonuçta gebe kalabilirler. Bu iddialar, oldukça hararetli bir tartışmaya yol açtı. On üçüncü yüzyıl ansiklopedisti Cantimpré'li Thomas, dişi tohumun varlığından kuşku duyanları açık bir biçimde azarlıyordu: "Bu tür ifadelerde bulunan her kimse, yalan söylüyor."[9] Bu arada Salerno Okulu'ndan bir belgenin, iki tohum yan yana geldiği anda erkek dişiden daha güçlü olduğu için zinada erkek spermin belirleyici faktör olduğunu iddia ettiğine dikkat edin.

Aristotelesçi öğretinin savunucuları, Romalı Giles'in *İnsan Bedeninin Uterustaki Oluşumu Üzerine* adlı eserinin (1267) örneklediği gibi, daha felsefi bir çizgi benimsediler.[10] Dişi bir spermin var olma ihtimalini kabul etmelerine rağmen, bunun gebelikte herhangi bir rol oynadığını inkâr ediyorlardı; varsa da, "oluşturucu bir erdem"e sahip değildi ve embriyonun oluşumuna hiçbir katkısı yoktu. Burada Aristoteles'in töz ile biçim arasındaki ayrımının etkisini görüyoruz: Embriyonun tözü âdet kanından geliyordu, biçimi ise erkek sperm dayatıyordu. Eğer aktif, oluşturucu kapasiteye sahip bir dişi sperm olsaydı, o zaman vücutları âdet kanı da üreten kadınlar, erkekler olmadan kendi başlarına gebe kalabilirlerdi. Böylece bu eski erkek takıntısı, felsefi sav kılığında tekrar başını kaldırdı. Açmazdan kurtulmanın bir yolu, eğer varsa dişi spermin hiçbir işlevi olmayan "prostat sıvısı"na benzeyebileceğini öne sürmekti.

İbn Rüşd, bir erkeğin ersuyunu boşalttığı suda yıkandıktan sonra gebe kalan kadın örneğini aktaran ilk kişiydi. Kadın hiçbir haz almadığı ve kendine ait bir sperm salgılamadığı halde, gebelik gerçekleşmişti.

Dişi spermin varlığını inkâr etmekteki sorun, dişi "testisler"in (yumurtalıkların) işlevsiz bırakılmasıydı; bu durum, teleolojik yoruma dayanan bir anatomi için sorun yaratıyordu. Bu nedenle pek çok otorite, orta yola dayanan bir çözümden yana oldu. Erkek tohumun üstünlüğü, fiilen sorgulanmadı. En önemli on üçüncü yüzyıl ansiklopedisti Beavais'lı Vincent, erkek spermin hem hayvani ısıyı hem güneşin ısısını bütünleştirdiğini ifade etti. Aziz Thomas, ersuyunun yıldızların etkisine tabi olduğuna ve Tanrının yıldızlar vasıtasıyla iradesini dünyada etkili kıldığına inanıyordu. Erkek tohumun üç tür ısıyı barındırdığını ileri sürüyordu: ersuyunun kendi temel ısısı, babanın canının ısısı ve güneşin ısısı. Geleneksel Aristote-

lesçi benzetmenin terimleriyle, ersuyu marangozdu; kadının âdet kanıysa keresteydi.

Felsefeciler, hekimlerin gözlemlerine fazla ilgi göstermediler. Doğa'nın *telos*'u, kusursuz varlıkta –erkek– cisimleşmişti. Töz –dişi töz, âdet kanı– bu kusursuzluğun erkek spermde cisimleşmiş güç tarafından gerçekleştirilmesinin önünde bir engel oluşturuyordu. Dişi şadece bir *mas occasionatus*'tu; tam gelişmesi engellenmiş potansiyel bir erkekti; kusurlu, eksik, sakat bir yaratıktı.[11] Bu acımasız yargının sonuçları, çok açık değildi. On üçüncü yüzyılın son çeyreğinde filozoflar, Aristoteles'in doğanın güçleriyle ilgili anlatımına (İbn Rüşd'ün değiştirdiği şekliyle) dört elle sarıldılar. Fakat bu, daha önceki hoş formülasyonun, "bir dişi, eksik bir erkektir" etkisinin üstesinden gelmeye yetmedi. Aristoteles'in üstün otoritesi, anti-feminist din adamlarının bu yargıyı yüksek sesle herkese duyurmalarını daha da kolaylaştırdı.

Bir Dominiken olan Albertus Magnus, tartışmadaki birçok muğlak noktayı açığa kavuşturmaya çalıştı. Kadın "uzmanlar"dan ve rahibelerin itiraflarından topladığı bilgilerden yararlanarak, bazı bedensel salgıların mahiyetini araştırdı. Erotik rüyaların gece salgılarının nedeni değil, "gösterge"si olduğunu ve hiçbir cinsel arzu yaşamamış kadınlarda –suçlu hiçbir düşünceye sahip olmayan, yine de bazen kirlenen rahibelerde– bile gerçekleşebildiğini keşfetti. Bu bulgu, o zamanın tıp düşüncesine aykırıydı; zamanın tıbbına göre hipotetik dişi spermin üç işlevi vardı: Annenin karakteristiklerini embriyona aktarmak, erkek tohuma ev sahipliği yapmak ve kadının seksten aldığı hazzı göstermek. Böylece bir tek terim, dişi sperm terimi, yumurtlama, dölyatağı salgıları ve vajina ıslanması gibi farklı işlevleri kapsıyordu. Dişi spermin varlığını bile inkâr eden Aristoteles'in ve karşıt bir tutum benimseyen Galenos'un, bu fenomenler için bir açıklamaları yoktu.

Paradoksal bir şekilde, modern bilimsel görüşe en az benzeyen teori, dişi fizyolojiye ve psikolojiye yer açan teoriydi. Galenosçu görüşün savunucuları, kadının gebelikteki rolünü kabul etmeye daha fazla eğilimliydiler. Bilgiciler, tartışmalı şekliyle dişi tohum düşüncesine epeyce önem verdiler. Onlara göre dişi tohumun salgılanması, orgazmla çakışıyordu. Bu nedenle dişide "boşalma"ya neden olmayı amaçlayan cinsel pratikler, gereksiz tohum zayiatına neden olduğu gerekçesiyle yasaklanacaktı. Galenos'un teologlar arasında sahip olduğu gözde konum, bu görüşün on sekizinci yüzyıla kadar varlığını sürdürmesini sağladı. Descartes bile, embriyonun oluşumunu tasvir ederken, "birbirine karışan, her birinin diğeri için bir maya işlevi gördüğü her iki cinsin tohumları" karşısında heyecan duyacaktı.[12]

Öngörülemeyen Varlık

Embriyonun Cinsiyeti

Galenos'a ve taraftarlarına göre rahim, çocuğun cinsiyetinin ve diğer dışsal karakteristiklerin belirlendiği savaş alanıydı. Can alıcı faktörler ısı ve soğukluk ile embriyonun konumuydu (uterusun sağ tarafında mı, yoksa sol tarafında mı olduğu). Uterusun sağ tarafı ve sağ dişi testis (yumurtalık) doğrudan karaciğere bağlı oldukları için, sol taraftaki eşlerinden daha sıcaktı ve dolayısıyla erkek bir döl üretmeleri daha muhtemeldi. Embriyonun cinsiyetini, erkek ve dişi tohumlar arasındaki bir savaş da belirliyordu. Yedi hücre teorisi, meseleleri daha da karıştırıyordu. Erkekler üç sağ hücrede, dişiler üç sol hücrede, hermafroditler ise orta hücrede oluşuyordu. Ne var ki, mekânla ilgili bu teori geliştirilmeden önce, Bingen'li Hildegard psişik faktörleri vurgulayan kendisine ait bir teori önermişti. Embriyonun cinsiyetinin erkek tohumun gücü tarafından belirlendiğini; fakat ebeveynlerin birbirlerine duydukları sevginin de çocuğun ahlaki niteliklerini belirlediğini ileri sürüyordu. Ebeveynler arasında erdemli bir aşkla birlikte çok miktarda sperm, olası her erdemle kutsanmış bir erkek çocuk meydana getirirdi. Az miktarda sperm, anne ile baba birbirlerini gerçekten seviyorlarsa, bir kız çocuk üretirdi. Az miktarda sperm ve sevgisiz ebeveynler, en kötü olası sonucu doğururdu: Günahkâr bir kız çocuğu. Hildegard, güçlü, sağlıklı bir kadının, annesine benzeme eğiliminde bir çocuk meydana getirmeye yeterli ısıya sahip olduğunu ileri sürdü; dinç bir erkek ile zarif bir kadının çocuğunun, babasına benzemesi daha muhtemeldi. Bir kadın olarak Hildegard, bir erkeğin dölü üzerinde bıraktığı izi hiçbir şeyin etkileyemediğini savunan pek çok Ortaçağ teorisinde bulunmayan bir ihtimali, bir çocuğun dişi ebeveynine benzeme ihtimalini dikkatle hesaba kattı.

Hildegard, vücutta (cinsel) hazzın tezahür ettiği kısımlar üzerinde de yorumda bulundu: Erkeklerde bu haz ani ve şiddetli olma eğilimindeydi; kadınlarda ise, toprağın ürün verebilmesi için sıcaklığını tatlı tatlı ve sürekli toprağa yansıtan güneşe daha çok benziyordu. Hildegard, kadınların erkeklerden daha soğuk ve daha nemli olduğunu kabul ediyordu; fakat bu karakteristiklerin ılımlılığı ve doğurganlığı teşvik ettiklerini ileri sürüyordu. Çok az Ortaçağ metni, kadınları tasvir etmede bu kadar incelikli, kadınlara yönelik tutumda bu kadar olumluydu. Albertus Magnus, riskleriyle birlikte çocuk doğurmanın genç kadınların pletorik sıvılarını ve aşırı hararetini kırma eğiliminde olduğunu savunuyordu. Pek çok yazar, basit meka-

nik şemalara dayanıyordu. Conches'li William, sağ-sol uzamlaştırmasının daha ince bir varyantını üretti: Uterusun sağ ucuna değil, sağ tarafına konumlanan bir embriyonun efemine bir erkek olması muhtemeldi; uterusun sol ucuna değil, sol tarafına konumlanan embriyonun ise, erkeksi bir kadın, diğer kadınlardan daha fazla ısıya ve dolayısıyla daha fazla vücut tüyüne sahip bir kadın olması muhtemeldi. Ortaçağ yazarları, eski yazarlardan, özellikle Hippokrates'e dayanan çeşitli sınıflayıcı şemalarla da oynadılar. Vahşi tip kombinasyonları yaratmak, popüler bir meşgaleydi. *Dialogue of Placides and Timeo*, mekânsal konum, erkek ve dişi tohumun nispi niceliği ve vücut ısısının mizacı gibi faktörleri hesaba katar. Dişi tohum sağ tarafa boşalmış ve uterus ısısı içe doğru akmışsa, sonucun açık tenli ve cana yakın mizaçlı, fakat duruşunda ve tarzında kibirli bir dişi olması muhtemeldi. Vücutlarında eril ısıya sahip olan bu tür kadınlar, nispeten soğuk erkeklerle bile çocuk doğurabilirlerdi; cinsel iştahları, açgözlüce olma eğilimindeydi. Ne var ki, uterus ısısı dışa doğru aktığında, sonucun, yüzü tüylü ve koyu tenli bir dişi olması muhtemeldi. Böyle bir kadının iyi bir erkekle çiftleşmesi durumunda, güçlü, uzun boylu, yakışıklı bir erkek döl üretmesi muhtemeldi. Ortaçağ yazarları işte bu yöntemlerle insanları, erkekleri, fakat özellikle kadınları sınıflandırmaya çalıştılar; zira, sadece kadınların cinsel arzularını tahmin etmek için değil, çocuk doğurabileceklerinden emin olmak için de farklı kadın tiplerini anlamak son derece önemliydi. Eşlerin seçiminde hekimlerin tavsiyesi istenmiş olabilir. Ortaçağ'a "eril" bir çağ denmektedir; çocukların bazen annelerine benzemeleri olgusuna gösterdiği ilgisizlikle, kuşkusuz bu unvanı hak ediyordu. Soylu bir ailede doğan piçlerin bile, itibarlı babalarının niteliklerini yansıttıkları düşünülüyordu.

Haz

Bir zamanlar cinsel haz sadece erkekler içindi; on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, Arapça tıp metinlerinin çevirileri erkeklerin dişi hazzın önemiyle ilgili düşüncelerini değiştirmesinden önce, bir karının görevi açıktı: "Bir erkeğin asla birden fazla karısı olmaz. Karısını olduğu haliyle, *debitum*'unu boşaltırken soğuk kabul etmelidir ve onu ısıtmak için hiçbir şey yapmamalıdır."[13] Fahişeler kısırdı –bilim bunu kanıtlamıştı– ve genç erkekler, evlenmeden önce fahişelerle seks yapabilirlerdi. Teologlar, insan ırkının devamını sağlamak için, iğrenç cinsel ilişki işinin hazla yapılması gerektiğini kabul ediyorlardı. Galenos, bilimsel bir gerekçe bile sunuyordu. Doğa, diyordu, cinsel organları deriden daha duyarlı yapmıştır; bu ne-

denle bu kısımlar, yoğun arzudan sonra gelen aşırı hazzın odağı haline geldi. Cinselliği düzenlemeye ve evliliği bir ayin haline getirmeye can atan Kilise, dikkatini cinsel haz sorununa çevirdi. Aristotelesçiler dişi hazzı ihmal edebilirlerdi; fakat pek çok teolog Galenosçuydu ve bu nedenle, sadece kadının rolünü değerlendirmek zorunda değil, uygun dişi davranışın sınırlarını da tanımlamak zorundaydı. Ne var ki, cinsellikle ilgili bütün tartışmalar üreme sorununa dayanıyordu. Bu konuda pek çok Ortaçağ yazarından daha şiirsel olan Bingen'li Hildegard, bir kadının hazzını güneşin ışık saçmasıyla karşılaştırmıştı. Diğer yazarlar, sorunu daha az etkileyici bir şekilde ifade ettiler. Kadınların cinsel arzusunu, yavaş tutuşan fakat daha uzun süre yanma eğiliminde olan yaş odunla karşılaştırdılar. Kadınların gizli harareti, erkeklerin ilgisini çekiyordu.

Cinsel Bilgi

Hera, Teiresias'ı kadınların seksten erkeklerden daha fazla haz duyduklarını açığa vurduğu için kör etti. Ortaçağ zihni, Teiresias'ın zaten bildiği şeye susamıştı. Okur arayışı içinde olan dinci yazarlar, cinsellik tartışmalarını çoğunlukla "kadınların sırları" gibi başlıkların arkasına gizlediler. Ovidius'tan esinlendiği iddia edilen *Dialogue of Placides and Timeo*'da, Hermafrodit, cinsel bilgiye bu susamışlığın mitik cisimleşmesi olarak resmedilir. Hermafrodit sakalını tıraş eder, kadın giysileri giyer ve dünyanın birçok yerinde kadınlar ve kızlar arasında yaşar; kibarlığına güvenen birçok kadın ve kız ona teveccüh gösterir. Aynı zamanda onların güvenini ister ve kazanır ve bu nedenle, dişilin sırrına nüfuz edebilir. Büyüyüp bu hayattan bıkınca, tekrar bir erkek gibi giyinir ve öğrendiklerini açıklar. Kadınlığın sırlarına ulaşan ilk kişi olarak Hermafrodit'in tek rakibi, Salerno ebesi Trotula'dır. Elbette, bu hikâyenin dinci yazarı, cinsellikle ilgili gizli bilgiye tek başına sahip olma iddiasında bulunurken hem Hermafrodit'e hem Trotula'ya öykünüyor. Tıbbi yazılar bile, bu tür röntgencilikten ve erkek fanteziciliğinden geri durmuyordu. Hekimler kadın mastürbasyonunu, yazarların anlatma zevkine ihanet edecek kadar zengin bir ayrıntıyla tasvir ediyorlardı.

Evlilik geciktikçe, genç erkekler kendilerini kadınlar dünyasından dışlanmış buluyorlardı. Bu dünyaya girmek için, dişi cinsin sırlarını açıklamak üzere hazırlanmış bir *entremetteuse*'ün hizmetine ihtiyaç duyuyorlardı. Jean de Meung tarafından yazılan *Roman de la Rose*'un karakterlerinden Yaşlı Kadın, paralı aşkın yollarını alaycı bir şekilde açığa vurur ve safları yolma sanatını açıklar. *Tree of Knowledge*'da Raymond Lull, kendi kızının çapkınlığından zevk

alan, hatta zaman zaman buna tanık olan ve "kızlara utanmadan şehvetten söz eden ve erkeklerle birlikte tattığı, kendi oğluna bile anlatmaya utanacağı hazları anlatan" müstehzi bir anneyi tasvir eder.[14] Bu, kuşkusuz uç bir örnektir; yine de, kadınların tarzıyla ilgili imrenilen, fakat elde edilemeyen bilgi karşısında erkek kaygılarını açığa vuran bir örnektir. Kadın pezevenk, türünün baş örneği Fernando da Rojas'ın *Celestina*'sıyla (1499), Batı edebiyatının temel malzemesiydi. Ortaçağ'da, cinsel edimin katılımcı olmayan tek gözlemcileri kadınlardı; ya iktidarsızlık davalarında mahkemeler tarafından uzman tanıklık yapmakla görevlendirilen ebelerdi ya da kadın pezevenkler. Erkekler, bu tür bir güçle tehdit edildiklerini hissediyorlardı ve hem bilimsel, hem kurgusal literatür, erkeklerin korkularını yansıtıyordu. Trotula ününü, ebelik üzerine yazısından çok, böyle tehdit edici bir rol oynama kapasitesine borçluydu. İksir hazırlama ve kızlık zarını onarma sanatında usta bir kadın olan Trotula, erkeklerin nasıl aldatılacağını biliyordu ve bu tür sihirli sanatların kurbanı olmaktan korkan erkekler, düşmanca tepki gösterdiler. Yaşlı kadın, cadı haline geldi.

Çeşitli inançlar, kadınlardan duyulan bu korkuları güçlendirdi. Soğuk ve ıslak olan rahim, uyuyan bir kişinin ağzına girerek ısınmaya çalışan yılana benzetildi. Kadınların cinsel kapasitesi özellikle sorunluydu. *Pantegni*'den kaynaklanan bir geleneğe göre, cinsel ilişkilerde kadınlar iki tür haz alıyorlardı: *Vulva*'nın "cazibeli erdemi"yle çekilen erkek tohumunu alma hazzı; ve kendi dişi tohumunu boşaltma hazzı. Aristotelesçi öğreti, daha can sıkıcı ayrıntılarla buna katkıda bulundu: Dişi bedenin nemi, kadınların sınırsız sekse dalmalarını mümkün kılıyordu. Dişinin tatmin olması imkânsızdı; Iuvenalis, sık sık tekrarlanan bir ifadeyle şunu söylüyordu: Dişi, *Iassata sed non satiata* olabilirdi (yorgunluktan bitkin düşebilir, yine de tatmin olamaz). Dişi insanın, döllendikten sonra cinsel ilişkiyi arzulayan tek hayvan olduğu söyleniyordu. Bu rahatsız edici dişi gücün çoğunu, müstehcen edebiyat, özellikle *fabliaux* yarattı. İlk önce gülmece olarak ifade bulan korku, biçim değiştirip tiksintiye dönüştü. Hıristiyan Batı'da gerçek bir diyaloğun, erotik bir sanatın koşulları yoktu.

Erotik Sanat Arayışı

Evlilik ve çocuk doğurma –Ortaçağ'ın düşünüş tarzına göre birbirini tamamlayan görevler– kuşkusuz, cinsel hazza yönelik tutumları etkiledi. Edebiyatın ve şövalye aşkı felsefesinin benzer bir etkisi oldu mu? Edebiyatta âşıkların cinsel ilişkide bulunmaları düşünü-

lebilirdi; fakat metinler, tahayyüle epeyce yer bırakırlar. Şövalye aşkı, klitoris hazlarını araştırdı mı? Ortaçağ'ın, erkeğin kusursuz bir biçimde kendini kontrol etmesini gerektiren evlilik dışı bir erotizm kavramına sahip olduğu hemen hemen kesindir. Kaynakların yorumlanması zordur; çünkü kullanılan metaforlar ve simgeler, heteroseksüel ilişkilerin yanı sıra homoseksüel ilişkilere de uygulanabilir. Diğer benzer eserler gibi Constantinus Africanus'un *Çiftleşme Üzerine*'si de *(On Coitus)*, başlığının vaat ettiğini vermez. Yemek zamanlarıyla ilgili olarak, cinsel ilişkiye girme zamanıyla ilgili tavsiyelerin ötesinde, cinsel tekniklerle ilgili çok az öğüt vardır; gerisi, tümüyle fizyoloji ve patalojidir.

Erotizmle ilgili yeni düşünce de, yine Arap tıp kaynaklarından geldi. Arap uygarlığı çokeşli olduğu için, erkeklerin kendi bedenlerini anlamaları gerekiyordu ve kadınlar, hazzı kendileri için araştırmaya teşvik edildiler. İbn Sina *El Kanun*'da, haz alma hakkını savunuyordu. Haz almaları engellenen karıların, kaçınılmaz olarak kocaları dışında başka erkeklerle ya da diğer kadınlarla tatmine çalışacaklarına inanılıyordu. Batı, böyle bir anlayıştan çok uzaktı; fakat evlilikte makul cinsel haz, hoş görülüyordu. Albertus Magnus ön sevişmenin yararını kabul ediyordu ve diğer Ortaçağ yazarları, evlilik öncesi kadın mastürbasyonunu hoş görmeye istekliydiler. Erotik sanat, on üçüncü yüzyılın sonunda ve on dördüncü yüzyılın başında gelişmeye başladı. Magninus ve Gaddesden'li John gibi hekimler, modern bir evlilik kitabında yersiz görünmeyecek tavsiyelerde bulundular. Bir kadını cinsel ilişkiye hazırlamak için ona nasıl dokunulması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde açıklıyorlardı. Amaç, erkek ve dişi tohumların eşzamanlı salgılanmasını sağlamaktı, yani eşzamanlı orgazma ulaşmaktı. Abano'lu Peter, bir kadını baygınlığa benzer bir duruma getirmenin bir yolu olarak klitorisi (elbette adını söylemiyordu) uyarmayı öneriyordu. Bu teknik tavsiyeyi, kadınlara yapılan nefesi kokulandırmakla ilgili tavsiyeler tamamlıyordu. İdeal cinsel ilişki, havanın içeri girip tohumu bozmasını önleyecek şekilde gerçekleştirilmeliydi.

Bu metinleri kaç kişinin okuduğunu bilmek imkânsızdır. Fakat, cinsel tekniğin zarifleştirilebileceği fikrini kabul etmenin önünde başka bir engel vardı. Bir evliliğin kısır olduğu anlaşılırsa ve kadının bir hastalığı söz konusu değilse, o zaman kocanın karısını gebeliğe gereğince hazırlayamamaktan sorumlu olduğu düşünülebilirdi. Bu, en açık fikirli Ortaçağ erkeklerinin bile, gönüllü bir şekilde omuzlayamayacakları bir yüktü.

Yine de, cinsel deneyime olumlu bir değer atfedilmişti. Cinsel ilişki, vücudun dengesini korumak için gerekli görülüyordu. Trotula, cin-

sel perhizin kadınlarda rahmin boğulması –dul kadınlara musallat olduğu bilinen bir durum– gibi ciddi sorunlara yol açtığında ısrar ediyordu. On üçüncü yüzyılın sonuna gelindiğinde, vücut kendi haklarını dayatmıştı. Aşk sanatı, daha doğrusu cinsel pozisyonlar üzerine bir yazı bile yayımlandı. Bu yazı, Trotula'nın yazısıyla birlikte, *Speculum al foderi* (Sevişmenin Aynası) başlıklı bir Katalan elyazmasının içinde yer alıyordu.[15] Bu yazıda yirmi dört pozisyon, kuru ve teknik bir tarzda tarif edilir. Batı'da cinsel teknikler, Doğu'da olduğu gibi, kozmosla uyuma ulaşmanın bir aracı değildi. Yine de, *Speculum*, kilisenin tavsiye ettiği ve doktorların savunduğu tekil pozisyondan dağlar kadar farklıydı. Eserin ilan edilen amacı cinsel hazzı artırmak olduğu halde, yöntemi kliniktir: Kadın, teşhir edilip manipüle edilir. Metnin hem duyarlı bölgelerle (klitoris, yok sayılır), hem "doğal olmayan" çiftleşmelerle ilgili araştırmasında özellikle cüretkâr hiçbir şey yoktur. Fakat erotizm tıbbi söylemden ve tıbbi söylemin üremeyle sürekli meşguliyetinden açıkça ayrı tutulabilirdi. Kendi zamanının ilerisinde olan *Speculum*, Aretino'nun eserinde devamını bulacaktı; yine de erotik sanatı hemen hemen hiç geliştirmedi. Metindeki kadın pasiftir ve erkek, kadınla istediğini yapma özgürlüğüne sahiptir. Kadınlara eril arzunun nasıl uyandırılacağını anlatan Gaddesden'li John, konuya daha az sistematik olsa da daha pratik bir giriş sağlamış olabilir.

Böylece suç ortaklığı gizliliğin ve düşmanlığın yerini aldı. Erkekler ve kadınlar, cinsel edimdeki karşılıklılığı keşfettiler. Bu metinler, kuşkusuz, konuyla ilgili egemen söylemi oluşturmuyordu; fakat dini tabulara rağmen, cinsel hazzın, özellikle de kadınların hazzının, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda merkezi bir kaygı olduğunu gösterir. Doğanın güçleri hem kabul edildi, hem kutsandı. Tıbbın hâlâ zayıf olan hastalığı iyileştirme kapasitesine rağmen, halk, vücudu olumlu bir açıdan görmeye başladı.

Kadın Hastalıkları

Kısırlık, bir Ortaçağ takıntısıydı. Kadınları muayene etmeye çağrılan hekimler, hastaya doğrudan dokunamıyor ya da muayene edemiyorlardı. Rahim fitili ya da başka bir tedavinin gerekli olması durumunda, bir ebenin yardımına ihtiyaç duyuluyordu. Fakat cerrahlara, normal cinsel ilişkileri önleyen zarları ya da başka yumruları almaları için ameliyat izni veriliyordu. Ameliyattan sonra, deliği kapatan bir yara dokusunun oluşumunu önlemek ve kadının işemesine imkân vermek için bir tüp yerleştirilirdi. Cerrahi müdahale, açık sakatlık vakaları için uygun görülürdü. Daha az ciddi durumların

tedavisi için, hastanın kısırlığından sorumlu olan aşırı ısıyı ya da soğuğu gidermek için merhemlere, pudralara, haplara ve özel diyetlere güvenilirdi. Eski halk ilaçlarının ve kadınları doğurgan yapma gücüne sahip olduğuna inanılan azizlerin bolluğu, sorunun ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir. Kadınların üzerindeki üreme talepleri, kız kardeş dayanışmasının yanı sıra suçluluk duygusunun da bir kaynağıydı.

Konuyla ilgili bilimsel ve tıbbi literatür, bazı şaşırtıcı içgörüleri içeriyordu; fakat hurafeyle de doluydu. Biraz bilimsel bilgi vermeyi amaçlayan kısa metinler olan *Exempla*, eğitimlilerin düşüncelerini çok sayıda insana aktarıyordu. Neredeyse bütün ansiklopedistler, Sevilla'lı Isidorus'un Plinius'tan alıp Ortaçağ'a aktardığı âdet kanının kötü sonuçlarıyla ilgili klişeyi tekrarladılar. Bu pis madde, tohumların filizlenmesini önlemekle, üzüm peltesini acılaştırmakla, şifalı bitkileri öldürmekle, ağaçların meyvelerini dökmelerine neden olmakla, demiri paslatmak ve pirinci karartmakla, köpeklere kuduz bulaştırmakla suçlandı. Demirle parçalanamayacak kadar sert zifti bile çözebilirdi. Âdet görme sırasında gebe kalınan bir çocuğun, kızıl saçlı doğacağına dair inanç, Ortaçağ zihninin bu duruma bağladığı bütün çağrışımlarla birlikte daha da rahatsız ediciydi. Herhangi bir çocuk, genç vücudun "geçirgen" organlarıyla emdiği âdet kanından temizlenme çabasının neden olduğu hastalıklara, kızamığa ve çiçek hastalığına yakalanabilirdi.

Ortaçağ otoriteleri, âdet gören bir kadının bakışının aynayı karartabildiğine dair inancında Aristoteles'i takip ettiler. Albertus Magnus, bu görüngünün bilimsel bir açıklamasını veriyordu: Pasif bir organ olan göz, akan âdet kanının bir kısmını alıyor, Aristotelesçi ve Galenosçu görüş teorilerine uygun olarak, havada bir değişikliğe neden oluyordu ve hava vasıtasıyla zararlı bir buğu aynaya akıyordu. Menopozdan sonra kadınlar son derece tehlikeli oluyorlardı; çünkü çeşitli aşırı özsular, artık âdet kanamasıyla tasfiye edilmiyordu. *Admirable Magical Secrets of Albert the Great and the Small*, yaşlı kadınların, beşikteki bebeklere bakarak onları zehirleyebildiklerini iddia ediyordu. Ancak hazmı zor, kötü yiyecekler yiyen yoksul kadınlar, en zehirli olanlardı. Bu sözde bilimsel sav, toplumun bütün bir kesimini, sadece cazibelerini değil, sosyal işlevlerini (üreme yeteneklerini) de kaybetmiş olan kadınları dışlamayı haklı gösteriyordu. Bu yaşlı kadınlar kendi zehirlerine o kadar alışıklardı ki, zehirden etkilenmiyorlardı. Bu konuda, zehire karşı bağışıklığı bulunan Pontus Kralı Mithridates'e benziyorlardı. İbn Sina, sığırcık kuşlarının zehirlenmeden baldıran otu yiyebildiklerini fark ettiğinde, bu inanca bilimsel otorite kazandırdı.

Ortaçağ'da bu tür Mithridatesçi güçler, genç bir efsane kadınına atfedildi. Hikâyenin tam versiyonu, *Dialogue of Placides and Timeo*'da yer alır. İskender'in artan gücünden korkan bir kral, sarayındaki bir kızın birkaç yıl boyunca zehirle beslenmesini emreder. Bu şekilde ölmeden büyüyen kız, baştan çıkarıcı kumaşlarla ve mücevherlerle süslenip hediye olarak İskender'e gönderilir. Saray bilginleri Aristoteles ve hocası Sokrates kızın vücudundaki zehiri fark ettiklerinde, büyük general kızın büyüsüne teslim olmak üzeredir. Fakat İskender inanmaz; bu nedenle bir deney yapılır: Kız iki serfi öper. Serfler hemen ölür; kızın daha sonra dokunduğu hayvanlar da aynı şekilde ölür. Kız, kazıkta yakılır. Öykünün diğer versiyonlarında zehir, bir öpücükle, bir nefesle ya da cinsel ilişkiyle bulaştırılır.

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında büyük bir rağbet gören bu hikâye, edebiyatta kalıcı bir iz bıraktı. Sadece âdet kanamasından duyulan korkuları değil, bulaşması tıp bilimi için bir açmaz oluşturan cüzam dehşetini de yansıtıyordu. Bazı hekimler, cüzamın âdet görmekte olan bir kadınla cinsel ilişki yoluyla bulaşabildiğini savundular; bazıları, âdet görülürken gebe kalınan çocuğun cüzamlı olabildiğini ileri sürdüler. Tarihçilerin, cüzamın Ortaçağ nüfusundaki yaygınlığıyla ilgili tahminlerini düşürmek zorunda kalmalarına rağmen, hastalık sayısız miti teşvik edecek kadar tahayyüle egemendi. Hekimler hastalıkla ilgili çok şey biliyorlardı; fakat kuluçka döneminin uzunluğu, nedenini saptama çabalarını boşa çıkarıyordu. Tıp bilgisindeki bu boşluk kadınlar için talihsiz bir şekilde, hastalıkların cinsel ilişki yoluyla taşınabileceğine dair eski teoriyle dolduruldu. Conches'li William, cüzamlı bir erkeğin bir kadınla yatması durumunda, kadının değil, o kadınla yatan bir sonraki erkeğin hastalığa yakalanacağını açıklıyordu. Bunun nedeni, soğuk olan kadının eril bozulmaya direnebilmesiydi. Fakat cüzamlıdan alınan bozuk madde cinsel ilişki yoluyla kadına taşınabilir ve ardından da ikinci erkeğin cinsel organlarına geçebilirdi. Başka bir ifadeyle, cüzamın zührevi bir hastalık olduğu düşünülüyordu. Semptomatik benzerlikler, bu hastalık ile gerçek bir zührevi hastalık olan *Chlamydia trachomatis* enfeksiyonunu birbirine karıştırmayı kolaylaştırdı. Muhtemelen erkekler daha hareketli ve bu nedenle daha fazla risk altında oldukları için, kadınların belli bir bağışıklığı varmış gibi görünüyordu. Enfeksiyonu kapmış kocalarıyla sürekli ilişki içinde olan kadınlar, hastalığa karşı direnç geliştirmiş olabilirlerdi. Bu yüzden kadın cüzamlıların sayısı, muhtemelen erkek cüzamlıların sayısından azdı. Bu nedenle, kadınlar bu yıkıcı hastalığın kurbanları olarak değil, taşıyıcıları olarak görüldüler ve öldürücü sevişme miti kök saldı.

Béroul'un *Tristan*'ında Iseut ile cüzamlılar arasındaki bağlantı açıktır. Kral Mark, iddiaya göre zina yapan karısı için kendi kadın düşmanı korkuları kadar ölçüsüz bir ceza tasarlar: Onu, abazan bir cüzamlılar çetesine vermeyi planlar. Kraliçe kaçar. Özellikle önemli bir bölümde, Iseut Kral Arthur'un sarayının şövalyelerine, masum olduğunu kanıtlar ve ardından, bir bataklığı, cüzamlı kılığına giren Tristan'ın omuzlarına binerek geçer. Metnin ayrıntıları, bu kaçışın ucube bir çiftleşme olarak okunması gerektiğini kanıtlar. Yazar Iseut'a bir *givre* ya da engerek olarak, cüzamlıların yaptığı gibi deri değiştiren zehirli bir hayvan olarak atıfta bulunur. Iseut, toplanan baronlara ve krala hastalıktan korkmadığını, bağışıklığı bulunduğunu ilan eder; ışık saçan güzelliği, bataklığın üzerinde yükselir. Kadın ikiyüzlü bir yaratıktır, güzellik ile çürümenin bileşimidir – ki bu edebiyat tarihinin sonraki birkaç yüzyılı boyunca izlenebilen bir imgedir. Erkekler, kadının zaferinin izleyicilerine dönüştürülür. Diğer bağlamlarda, kadınları gözetleyenler durumuna indirilir: Görme arzusu, mitik Hermafrodit figürünü Melusina'nın kocasıyla ve çeşmelerde yıkanırken dişiliğin gizemlerini açığa vuran perilerle ya da çıplak kadınlarla tesadüfen karşılaşan diğer bütün cesur kahramanlarla ve yiğit şövalyelerle ilişkilendirir.

Tristan'da cüzamlı, aslında kadının gerçek doğasına tekabül eden dizginsiz cinselliğin yerine geçer. 1200 yılından hemen önce ya da hemen sonra yazılan yiğitlik destanı *Ami et d'Amile*'de, hastalığa yönelik farklı, fakat bağlantılı bir tutuma rastlarız.[16] Bizzat eserin başlığı, hikâyenin iki kahramanının bir bakıma benzer olduklarını gösterir. Gerçekten de, ikiz kadar benzerdirler ve dostu Amile'in yerini alan Ami, evli olduğu halde evlenme vaadinde bulunduğunda, cüzama yakalanmakla cezalandırılır. Takdisler, en iyi niyetlerle de olsa, ciddiye alınmayacaktır. Ami'nin fiziksel görüntüsü o kadar korkunç, o kadar tiksindiricidir ki, karısı baronları, halkı ve hatta piskoposu ayrılığın haklı olduğuna inandırabilir. Genel görüş şudur: Bu kadar kanlı canlı genç bir kadını, bu kadar külüstür bir erkekle yatırabilmenin hiçbir yolu yoktur. Peşinden bir mucizenin gerçekleştiği bir kurban, günü kurtarır; fakat hastalığı iyileşen kahraman, karısı onu iktidarsızlıkla suçladığı için kızgındır.

Metin, cüzamın güçten düşürücü etkileriyle ilgili gerçekçi bir anlatıdır. Yaygın biçimde savunulan Ortaçağ inancının aksine, burada hastalık erkeğin cinsel dürtüsünü fiilen yok eder ve sağlıklı karı, aşırı canlılığı sayesinde zafer kazanır. Hastalık erkeğin gücünü kurutur; öyle ki, karısının iktidarsız kurbanı haline gelir. Fakat karı, erkek fantezisinde göründüğü şekliyle gösterilen cüzamlıların –cinsel bakımdan tehdit oluşturan bir topluluk, doyumsuz kadının cin-

sel tatmin bulabildiği tek yer– bir yardakçısıdır da. Ortaçağ'ın cüzama karşı tutumu, bölünmüştü. Hastalığın kurbanları, günlük hayırseverliğin nesneleriydiler; yine de tahayyülde çürümeyi simgeliyorlardı. Birçok hekim, folklordan alınan imgeleri eleştiriye tabi tutmadan kendi düşünceleriyle bütünleştirdi. Cüzam, kesinlikle cinsel ilişki yoluyla bulaşmaz. Yine de, korku ve suçluluk duygularını bir şekilde güçlendirdiğine dair düşünce, cinsel edimle bütünleştirildi (daha sonraki bir dönemde frenginin yaptığı gibi). Ortaçağ kadınları hem günahın araçları dolayısıyla da ilahi cezayı hak edenler olarak, hem de günahı kamusal bir olgu haline getiren bir hastalığın aktarılmasının aracıları olarak görüldüler.

Ortaçağ'ın değişik ve çelişkili kadın doğası temsilinin uzun bir hayat sürmesi mukadderdi. Bu sırada geliştirilen teoriler ve söz dağarcığı sonraki yüzyılların tahayyülünü şekillendirecekti. Ortaçağ'a ait kadın fizyolojisi kavramı, yanlış fakat çekici dişi tohum fideleriyle birlikte, bilimin yeni teorileri benimsemesinden uzun süre sonra da etik düşünürleri etkileyecekti. Bu dönemde kilise, yasaklarında ve lanetlemelerinde oldukça ılımlıydı ve bazı hekimlerin ve hatta teologların cesur açıklamaları oldukça çarpıcıdır. Bunlar cinsellik ve üreme konularını açıkça araştırdılar ve erotik sanat kavrayışları, üremenin hizmetinde olması koşuluyla, kadınların haz alma hakkını kabul etti. Ne yazık ki, Ortaçağ düşünüşünü korku da şekillendirdi: Erkek psikolojisinde asli olarak var olan kadın korkusu, hastalıklarla ilgili yetersiz bilgiden doğan korku ve geçmişten miras alınan ve metinlere kazınan korku. Mitte saklı olan ve eleştiriye tabi tutulmadan kabul edilen erkek fantezileri derin kök saldı. Bazı Ortaçağ düşüncelerinin kadınların lehine olduğu anlaşılacaktı; fakat bazıları da, cadıları kovuşturmanın gerekçesi olarak kullanılacaktı. Amacı insanoğlunun doğa güçlerinin farkına varmasını sağlamak olan tıp, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen değişimde önemli bir rol oynadı. Fakat Ortaçağ'ın son iki yüzyılında, fanatik vaizler dünyanın gelmek üzere olan sonunu ilan ettikleri için, tıp savunmaya geçmek zorunda kaldı. Korku her zaman pusuda bekliyordu ve Ortaçağ düşünürlerinin çeşitli ihtimalleri kendi kadın ve dünya görüşlerinde nasıl birleştirdiklerini belirleyen, eninde sonunda korkuydu. Sonraki yüzyıllar, her zaman daha iyisini yapmadılar.

3

Korunan Kadın

Carla Casagrande

ORTAÇAĞ'DA NE KADAR BATILI KADININ evin, kilisenin ya da manastırın içinde, kendisine her türlü kural ve düzenlemeyi dayatan bilgili, konuşkan erkekleri itaatkârca dinleyerek sessizce yaşadığını bilmiyoruz. Vaizlerin vaazları, babaların öğütleri, manevi denetçilerin uyarıları, günah çıkaran papazların yasakları, kocaların emirleri etkili olmuş olabilir; fakat bunlar bir kadının hayatı hakkında bize ne anlatır? Bildiğimiz tek şey, toplumun kadınların bedenlerini ve ruhlarını kontrol etme görevini emanet ettiği (ve kesin bir ideolojiyle desteklenen) bu erkeklerle kadınların her gün uğraşmak zorunda kaldıklarıdır. Bu nedenle, kadınların tarihinin bir kısmı, kibirle, sevecenlikle ve zaman zaman kaygıyla söylenen bu sözlerin tarihinde yatar.

Kadınlara Seslenmek

On ikinci yüzyılın sonundan on beşinci yüzyılın sonuna kadar, bu sözler katlanarak çoğaldı; din adamlarının ve din adamı olmayanların laik ve kutsal metinleri, kadınlar için yeni değerler ve davranış modelleri formüle etme ihtiyacına tanıklık etti. Kadınların, toplumun kendinden menkul ahlak bekçilerinde böyle bir patlama meydana getirecek kadar tuhaf ve geçen yüzyıllardaki benzerlerinden bu kadar farklı ne yaptıklarını kesin olarak saptamak zordur. Dini işlere nitelik ve nicelik olarak daha fazla bulaştıkları doğrudur. Bazı kadınlar sapkın hareketlere katıldılar; bazıları, kabul gören tarikatlere girdiler; bazıları, kilise kurumlarının dışında Tanrıya ve yoksullara adanan bir hayatı tercih ettiler. Birçoğu, Tanrıyla daha yoğun ve daha dolaysız bir ilişkiye duyduğu arzu hakkında yazmaya başladı. Kadınlar aynı zamanda, çeşitli biçimlerde topluma katkıda bulunmayı da sürdürdüler – ekonomik, siyasal ya da ailevi düzeyde. Birçoğu tarlalarda çalıştı ya da mal üretimine ve satışına ka-

tıldı; bazıları kendilerini siyasetin ve iktidar mücadelelerinin ortasında buldular; hepsi, karı, anne ya da kız evlat rolü oynadı. Yeni piskoposluk bildirileri ve pedagojik literatür dalgası bu rolleri tanımlamaya koyuldu.

Bu kadınları karmaşık bir arka planın önünde tasavvur etmeliyiz. Bir zamanlar kırlık ve ormanlık olan yerlerde çok sayıda şehir boy vermişti. Feodal ilişkiler hiyerarşisine ek olarak, ticarete ve parasal mübadeleye dayanan yeni bir ilişkiler ağı ortaya çıkmıştı. Geleneksel lord ve keşiş modellerinin yanı sıra, yeni iktidar ve kültür biçimleri gelişmekteydi. On birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar toplum, değişmeye hiç ara vermedi ve bu sürekli evrim kadınların hayatını daha da karmaşıklaştırdı.

Kadınlara yönelik yeni eğitim programının ana savunucularının dilenci gezgin papazlar olması tesadüf değildi: Resmi kilise, değişen bir toplumun dinsel ve ideolojik ruh haline nasıl cevap verilmesi gerektiğini bileceklerini umarak, yeni dini tarikatlerin mensuplarına yöneldi. Bu gezgin papazlar şehirleri, üniversiteleri, sarayları ve köyleri dolaşıyor; sapkınlarla, krallarla, köylülerle, tüccarlarla, işçilerle ve entelektüellerle konuşuyorlardı; Tanrının kelamını, kaybedenlere, unutanlara ve ona meydan okuyanlara geri getirmeye kararlıydılar. Kendi tutkulu pastoral projelerinin mozaiğinde kadınların önemli bir parça olduğuna inanan Fransiskenler ve Dominikenler, sık sık kadınlara doğrudan vaaz verdiler.

Üç yüzyıl boyunca kadınlara seslenen kadınlarla ilgili birçok metin arasında, on ikinci yüzyıl sonu ile on dördüncü yüzyıl başı arasında hazırlananlar, en etkili olanlardı. Bu yıllarda, giderek daha fazla karmaşıklaşıp farklılaşan bir toplumda kadınlara uygun esnek bir etik model kurma yönünde ciddi bir girişimde bulunuldu; kalıcı bir pedagojik ve pastoral temel atıldı.

Bu hassas dönemde yazılan metinler, kadınları hedef alan daha sonraki didaktik ve pastoral literatür için bir referans çerçevesi haline geldi. Fakat geçmişe, çoğunlukla da çok uzak geçmişe döndüler. Erdemin ve selametin yolunu gösterme derdine düşen keşişler, papazlar ve laikler geleneği çözümlediler, dedelerinin sözleriyle kadınlara seslendiler. İster Kutsal Kitap ve eski bilgelikle dolu pagan eserler olsun, ister Kilise Babaları ya da keşişler ve daha yakın zamanın hocaları tarafından yazılan tefsiri, ahlaki, teolojik ya da biyografik eserler olsun geçmişten devralınan otoritenin şimdi ve gelecekte işlev görmesine yardımcı olacağı umuduyla, hiçbir şey kadınlar için yeni davranış modelinin dışında bırakılmadı.

Hangi Kadınlar?

Bazı Erkekler, Birçok Kadın

Tarihi hem erkekler hem kadınlar yaparlar. Erkeğin adını, kültürel geçmişini, dostluklarını, seyahatlerini, doğum tarihini ve yerini hemen hemen her zaman biliriz. Eğer erkek kilisedeyse, hangi tarikata mensup olduğunu ve o tarikat içindeki rolünü biliriz; eğer kilise dışında bir adamsa, sosyal durumunu ve kültürel itibarını belirleyebiliriz. Burada Lille'li Alan (öl. 1202) ve Romalı Giles (öl. 1316) gibi entelektüelleri; Vitry'li James (öl. 1240) gibi vaizleri ve rahipleri; Beavais'lı Vincent (öl. 1264), William Peraldo (öl. 1261), Humbertus de Romanis (öl. 1277) ve Voragine'li Jacob (öl. 1298) gibi Dominikenleri ve Tournai'li Gilbert (öl. 1284), Galli John (öl. 1285) ve Champagne'lı Durandus (öl. 1340?) gibi Fransiskenleri ele alıyoruz. Novara'lı Philip (öl. 1261-1264) ve Barberino'lu Francesco (öl. 1270) gibi kültürlü laikler ve Fransa'nın aziz kralı IX. Louis'yle de ilgileniyoruz. Bunların kadınlara yönelik sözleri, yazıya geçirilme ayrıcalığına sahipti – ruhbanlarca Latince, ruhban olmayanlarca halk dilinde. Yüzyıllar boyunca normatif söylemin geleneksel biçiminde –vaazlar, ahlaki ya da pedagojik risaleler biçiminde– kuşaktan kuşağa geçtiler. Yazarları gibi, bu eserler de birer birer saptanıp tanınabilir. Bu eserlerin başlıklarını biliyoruz, kaynaklarının izini sürebiliyor, bağlamlarını yeniden kurabiliyor ve yazgılarını takip edebiliyoruz.

Fakat tarihimizin diğer tarafındaki adlar ve biyografiler büyük ölçüde bilinmez. Pastoral ve eğitsel literatürde kadınlar, durumlarını baştan sona oluşturan bir dizi dişi kategori halinde görünürler. Kadınların hepsi büyük sayılar halinde vardılar; kadınların eğitimi, özellikle iddialıydı. Vaizler, sadece bazı kadınlara seslenmekle yetinmiyorlardı – ya sosyal skalada yüksek bir yerde oldukları için ya da kendilerini kutsal ve erdemli bir hayata adadıkları için. Hedef, bütün zamanlarda bütün kadınlara uygulanabilir bir model geliştirmekti.

Kesin bir etkinlik yelpazesine ulaşmak için, bir kadının sosyal ve dinsel hayattaki konumu ve işlevi ayrıntılı bir şekilde incelendi. Dişi hayatın incelenmesiyle ilgili merak ve coşku, eşi görülmemiş bir sınıflandırma çabası doğurdu: Ahlaki ya da didaktik amaçlarla kadınlara vaaz veren kişiler bir dinleyici tipolojisi geliştirmeye çalıştılar. Ne var ki, kadınları tarif edip sınıflandırmak hiç de basit bir iş değildi. Geleneksel olarak kadınlar, nadiren toplumun asli bir parçası sayılırlardı; temel "kadın" kategorisine yerleştirilirlerdi. Bu kategori, basmakalıp Şehvetli Kadın (günahın öznesi ve nesnesi) ile

İffetli Kadın (erdemin simgesi ve kurtuluşun aracı) imgelerini karşılaştırmaya oldukça uygundu. "Kadın"dan "kadınlar"a geçiş, vaizlerin ve entelektüellerin etkili çözümler bulmak için mücadele ettikleri bir belirsizlik ve zihin karışıklığına neden oldu. On üçüncü yüzyıl boyunca devam eden bu deneysel evrede, kadın sorunu piskoposluk bildirilerine ve didaktik risalelere egemen oldu. Bunların yazarları, kadın izleyicilerini sınıflandırmanın ölçütleri konusunda asla hemfikir olmadılar.

Kadınları Sınıflandırmak

Lille'li Alan'ın kadın izleyicileri bakirelerden, dul ve evli kadınlardan oluşuyordu. Aynı kategoriler, rahibeler ve genç kızlarla birlikte vaiz Vitry'li James'i ve Tournai'li Gilbert'i dinlediler.[1] Beavais'lı Vincent ile William Peraldo genç prenslerin eğitimi üzerine yazılarında, karılar, dul kadınlar ya da kutsanmış bakireler olarak gelecekleri hazırlanmakta olan saray genç kızlarına hitap ettiler.[2] Fransisken Galli John, ahlaki özlü bilgiler kitabında evli ve dul kadınları, bakireleri ele aldı; Dominiken Voragine'li Jacob, vaazlarında ve Cenova tarihinde dikkatini her şeyden önce karılara ve annelere çevirdi.[3] Laik yazar Novara'lı Philip, insanın dört çağı üzerine risalesinde, kızlar, genç, orta yaşlı ve yaşlı kadınlar için bir dizi kural önerdi.[4] Bir kral, IX. Louis, geleceğin yöneticisi olacak kızı için hazırlanmış kısa reçeteler biçiminde kraliçelere seslendi. Benzer şekilde, bir Fransisken olan Champagne'lı Durandus, Fransa kralının karısı için bir *speculum* hazırladı.[5]

Savları Aristotelesçi siyasal teoride kökleşen Romalı Giles, kadınları doğal siyasal aile cemaatindeki yerlerine göre ayırt ediyordu; karılardan, annelerden ve kız evlatlardan söz ediyordu.[6] Dominiken Humbertus de Romanis, vaazların farklı kadın kategorileri için farklı olması gerektiğini düşünüyordu. Vaizler için hazırladığı el kitabı olağanüstü derecede çok örnek üretti: Dindar kadınlar Benediktenler, Cistersiyenler, Dominikenler, Fransiskenler, Humiliatae'ler, Augustinusçular, Beginler ve manastır eğitimli kızlar şeklinde ayrıldılar; laik kadınlar çeşitli sınıflara bölünerek gruplandırıldılar: Soylular, zengin burjuvalar, zengin ailelerdeki hizmetçi kızlar, küçük köylerdeki yoksul kadınlar ve fahişeler.[7]

Hukukçu Barberino'lu Francesco'yla birlikte kadın kategorilerinde bir patlama meydana geldi. İşe genç ve evlenmeye hazır yetişkin kızlarla başlayan Francesco, sonra evli kadınları, evlenme yaşını geçenleri ve geç evlenenleri tartışmaya geçiyordu. Bu kategorilerden her biri, kadının aristokrat, emperyal bir aileden ya da kraliyet

ailesinden gelmiş olmasına ya da bir şövalyenin, yargıcın, doktorun, tüccarın, zanaatkârın, köylünün ya da amelenin kızı olmasına bağlı olarak alt gruplara bölünüyordu. Bununla da yetinmeyen Francesco, dul kadınları, evde dindar bir hayat süren kadınları, rahibeleri, tek başına yaşayan kadınları, nedimeleri, kadın hizmetçileri ve sütanneleri ele alıyor ve daha bayağı kadınlardan oluşan bir listeyle bitiriyordu: Berberler, fırıncılar, manavlar, dokumacılar, değirmenciler, tavukçular, dilenciler, seyyar satıcılar ve hancılar. Barberino'lu Francesco, fahişeler konusunda, "Söz etmeye değer olmadıkları için, onlar hakkında yazma, hatta onlardan bahsetme niyetinde değilim" diyordu.[8]

Bu son belirleme önemlidir; çünkü Francesco'nun büyük bir farkla en zengin ve en eksiksiz olan kadın sınıflandırması, gerçek sosyal durumun belki de en yakın tasviridir. Ne var ki, Barberino'lu Francesco tarafsız bir tasvir yazmaya koyulmadı; değerlendirmeyi reddettiği bazı kadınlar vardı. *Reggimento e costumi di donna*'sı ve sıralanan diğer metinleri, bir kadının fiilen ne olduğu ile ne olması gerektiği arasında çok tartışmalı bir uzlaşma sunuyordu. Vaiz, ahlakçı ve öğretmen, önerdiği değerleri cisimleştiren ya da cisimleştirme potansiyeli taşıyan kadın kategorilerini gerçeklikten seçiyor, hatta gerçeklikten hareketle yapılandırıyordu. Sadece önceden belirlenen kategorilere mensup kadınların erdemli olma potansiyelleri vardı; diğerleri, sosyal marjinalleşmeye ve günahkâr bir hayata mahkûmdular. Kısaca kadınlar, büyük ölçüde ideoloji olan bir sosyolojinin, hemen hemen her zaman ahlaki bir amaca hizmet eden bir tasvirin, zaten bir model olan bir sınıflandırmanın konularıydı.

Genç Kadınlar ve Yaşlı Kadınlar

Sınıflandırma ölçütleri, kadınlar için davranış modellerine ve değer sistemlerine götüren anlamlı ipuçlarıdır. Metinlerde birçok farklı ölçüt vardı ve bir yazar, sınıflandırmasında çoğunlukla birden çok ölçüt kullanırdı. Bunların en basit ve görünüşe göre en tarafsız olanı (hem erkeklere hem kadınlara uygulanan) yaş ölçütüydü. Vaizler, dişi evreni genç kızlara ve yaşlı kadınlara bölüyorlardı.

Çoğunlukla dullar kategorisine dahil edilen yaşlı kadınlar, en önemli konumu işgal ediyorlardı. Bilge ve erdemli olmaları durumunda, taklit edilecek modeller olabilir, daha genç kadınlara ders verebilir ve onları düzeltebilirlerdi. Ne var ki, birçok yaşlı kadın günahkâr bir hayat sürüyordu. Gereğinden fazla konuşuyor, yaşlanmış vücutlarını süslü giysilerle ve takılarla örtmeye kalkışıyor; yaşlarına uygun olmayan tensel hazlar peşinde koşuyorlardı. Vaazlar ve yazılar,

genelevlerde vakit geçirmekten hoşlanan müdahaleci kadın pezevenk, âşıklar arasında haber getirip götüren kişi ve basit kadınları büyüsüyle ve cadılığıyla kandıran yaşlı afsuncu imgelerini birleştirerek, bu yaşlı kadınlarla alay ediyordu. Vaizlere ve ahlakçılara göre, bu yaşlı kocakarılar, özellikle başka kadınları günaha teşvik etmekte ustaydı. William Peraldo, büyük bir kaygıyla şunları yazıyordu: "Erkeğin ve şeytanın başaramadığı kötülükleri, yaşlı kadın başarır."[9] Yine de bu zararlı kadınlara rağmen –Vitry'li James'in "şeytanın elçileri" olarak tanımlamakta tereddüt etmediği ve Peraldo'nun, şeytanın alevli diller gönderdiğini iddia ettiği kadınlara rağmen[10]– vaazlar ve ahlak risaleleri, ailesine bakan ve yoğun sofuluğa, ibadete ve oruca dalan ağırbaşlı ve mütevazı yaşlı kadın imgesini hatırlatmaya devam etti.

Genç kızlar ilk defa, özel telkin konusu haline geldiler. Beavais'lı Vincent ile Peraldo soylu kızlara hitap ederken, Humbertus, biri okul kızları, diğeri manastır kızları için olmak üzere iki vaaz hazırladı. Barberino'lu Francesco ile Novara'lı Philip, genç kızlara özel bölümler ayırdılar; Romalı Giles, şehirli genç kızlara seslendi. Bu grup, hassas ve önemli bir meydan okumayı temsil ediyordu. Kızlar, diğer kadınlara önerilecek modeller ve değerler için bir sınama alanıydı. Ne var ki, disiplinden doğal yoksunlukları ve gelişmemiş ahlaki duyarlılıkları nedeniyle, eğitilmesi zor sayılırlardı. Barberino'lu Francesco, ilk beklenmedik utançtan sonra iyi ile kötüyü ayırt etmeye başlayan kızlara seslendi.[11] Romalı Giles, genç kızların, Aristoteles'in işaret ettiği gibi dişilikleriyle bağlantılı ve gençlikleriyle alakalı olarak rasyonellikten yoksun oldukları için, daha yaşlı benzerlerinden daha katı bir disipline ihtiyaç duyduklarını öne sürdü.[12]

Kızlar, yetişkinlik dönemleri boyunca (çocukluklarıyla ilgili hemen hemen hiç bilgi yoktur) asla sadece "genç kız" değillerdi. Bunlar aynı zamanda laik ya da dini ailelerden gelen, zengin, yoksul ya da soylu kızlardı. Öncelikli ayrım olarak yaş ölçütünü benimseyen Novara'lı Philip bile, iş ve okuryazarlık gibi konuları tartışırken, yaklaşımını evlenmesi ya da manastıra kapanması mukadder, soylu ya da sıradan kızlara uyarlayarak, daha ayrıntılı kategorilere başvurmak zorunda kaldı.[13]

Sosyal Düzeyler ve Aile Rolleri

Yaş ölçütü, bir kadını tanımlamak için tek başına yeterli değildi. Toplumda işgal ettiği ya da işgal etmesi mukadder konum gibi başka faktörler de hesaba katılmalıydı. Dominiken Humbertus de Romanis ile laik Barberino'lu Francesco bu yolu izleyen ilk kişilerdi. Onların

eserlerinde kadınlar, bir bütün olarak toplumun örgütlenmesine uygun olarak, yani kilise kurumuna, iktidara, servete, soya ve mesleğe göre gruplandırılıyorlardı. Görünüşe göre, Fransız Dominikenin tarif ettiği dişil toplum, Floransalı hukukçunun tarif ettiğinden farklıydı. Humbertus, dindar kadınları mensup oldukları tarikata göre kategorilendiriyor ve kadınların dindarlığının kurumsal (ya da Beginlerin durumunda yarı kurumsal) doğasını vurguluyordu. Francesco ise, ürkekçe evdeki dinsel faaliyet ve münzevi hayat sorununu ele alıyor ve genel terimlerle rahibelerden ve onların dünyevi olmayan cemaat hayatından söz ediyordu. Francesco tarafından tasvir edilen laik toplumdaki prensesler, soylu kadınlar ve serbest meslek sahiplerinin, tüccarların, zanaatçıların, köylülerin karıları ve kızları, kadın işçiler, Humbertus'un düşündüğü soylu ve burjuva kadınlardan, ev hizmetçileri, kırsal kadınlar ve fahişelerden daha geniş bir koşullar yelpazesinde yaşıyorlardı.

Ne kadar karmaşık bir toplumu resmetmiş olurlarsa olsunlar, her iki yazar için de toplumun dişi yarısı erkek yarısı tarafından saptanan bir hiyerarşiye ve değer sistemine göre tanımlanıyordu. Bir yanda, kiliseye bağlılıklarının saptandığı rolleri oynayan dindar kadınlar, diğer yanda ya nüfuzlu ya da başkalarının nüfuzuna tabi olan, savaşan ya da çalışan, mülk ve servet sahibi ya da yoksul olan erkeklerin karıları, kızları ya da anneleri olarak toplumun bir kısmını oluşturan laik kadınlar vardı. Laik kadınların toplumla ilişkisi aileyle dolayımlanıyordu; sosyal ölçütleri, öncelikle aile içi rollerine dayanıyordu. Barberino'lu Francesco'nun kategorileri kadınları kız evlat, geleceğin karıları, şimdinin karıları ya da dulları olarak rollerine göre bölüyordu. Benzer şekilde Humbertus da, soylu, burjuva ya da yoksul kadınlara seslenirken, gerçekte soyluların, şehirlilerin ya da köylülerin karılarına hitap ediyordu. Reçeteleri, kocayla ve ailenin geri kalan kısmıyla ilişkilerle ilgiliydi.

Bir kadının işi bile, sosyal düzey ile aile içi rolü arasındaki bu neredeyse topyekûn özdeşleşmeyi değiştirmiyordu. Humbertus, diğer vaizler gibi, ev hizmetçilerini diğerlerinden ayırt ediyordu; fakat işlerini, bir parçası oldukları ailenin özel alanı içinde yapıyorlardı. Aileden bağımsız kabul edilen kadın işçiler, sadece fahişelerdi. Humbertus fahişelere ayrı bir yer verir; fakat Mecdelli Meryem'i örnek almalarını, utanç verici faaliyetlerini terk etmelerini ve yeni, tövbekâr bir hayata adanmalarını salık verir.[14]

Dominiken Humbertus için evin dışında çalışan kadınlar ya yoktu ya da tanım gereği günahkârdılar. Laik Barberino'lu Francesco ise, aksine, işleri statülerini fazla değiştirmese de, birçok çalışan kadın örneği verir. *Reggimento* başlıklı kitabın geri kalan kısmının adan-

dığı soylu ve önemli kadınlara ayıp olmayacak şekilde son bölümlerinden birine havale edilen bu kadınlar sadece en genel kusurları belirtilmek için, "con brevitate" sıralanırlar.[15] "Onların erdemlerinden söz etmek benim işim değil" diye yazıyordu Francesco, "iyi iş yapanlar iyi yaşasınlar / zira büyük alışkanlıklarına / bu kitap kafa yormayı sevmez". Francesco bu tavuk satıcılarını, berberleri ve dokumacıları tartışmamayı tercih edecekti; söylemeye gerek duyduğu her şey, az çok önemli erkeklerin karılarına ve kızlarına zaten söylenmişti. Sonradan akla gelen bir düşünce olarak, "kitabın daha evrenselleştirilmesine" karar verilmişti[16] – ki bu kadınların durumunun, vaizlerin ve ahlakçıların kabul ettikleri sınıflandırmadan çok daha karışık ve değişik olduğunun muğlak ve kesinlikle gönülsüzce bir kabulüdür.

Genel ilkeleri tanımlama çabasıyla her zaman teorik bir düzeyde çalışan Romalı Giles'in gerçeklikle uzlaşmaya ihtiyacı yoktu. İlgilendiği kadarıyla bir kadının sosyal konumu, ancak o birincil, doğal ve zorunlu siyasal cemaat içinde –aile içinde– tanımlanabilirdi. Manastırlara giren kadınlara ya da aile alanı dışında tuhaf ya da bayağı işlere girişen kadınlara değinmiyordu. Kadınlar, sadece karılar, anneler ve kız evlatlardı; işlevleri sadece çocuk doğurmak ve büyütmekti. Vaizler, kendi ahlak görüşlerinin temelini de sağlayan Aristotelesçi siyasetin açık, ikirciksiz diliyle söylemekte oldukları şeyin onayını buldular: Kadınlar, toplumun bir parçası olmak için, ailenin bir parçası olmak zorundaydılar – sonsuza kadar.

Kraliçeler, Prensesler ve Hanımefendiler

Bazı aileler diğerlerinden daha önemliydi. Dolayısıyla bazı karılar, anneler ve kızlar diğerlerinden daha önemliydiler ve daha fazla dikkat çekiyorlardı. Kraliçeler, prensesler, saray hanımefendileri ve aristokratlar, burada incelenen pastoral ve pedagojik eserlerin ana muhattaplarıydılar. Hatta bazıları, pek çok kadının içinde tutulduğu anonimlikten çıktı. Humbertus de Romanis soylu kadınlar için bir vaaz yazdı; Barberino'lu Francesco yazısının birçok sayfasını imparatorların, kralların, markilerin, kontların ve baronların kızlarına ayırdı; Beavais'lı Vincent ile Willam Peraldo soylu kızların eğitimiyle ilgilendiler; Kral IX. Louis, Navarre kraliçesi kızı Isabel'e ders verdi; Champagne'lı Durandus, İyi Philippe'in karısı Navarre'lı Joan'a adanan *Speculum dominarum*'unda aynı şeyi yaptı.

Bu, yazarların Joan'ın ya da Isabel'in kişisel hayatlarına özel ilgi gösterdikleri anlamına gelmiyordu; önerilen davranış modelinin sadece aristokrasiye uygun olduğu anlamına da gelmiyordu. Aksi-

ne, önerilen değer ve modellerin etkisi ne kadar evrenselse, o kadar çok soylu kadın örnek gösterilirdi. Vaizlerin ve ahlakçıların gözünde kraliçeler, prensesler ve hanımefendiler, Humbertus de Romanis'in yazdığı gibi ahlak kurallarına daha sıkıca uymalarını zorunlu hale getiren Tanrı vergisi üstün sosyal statüleri nedeniyle, bütün kadınlar için somut, canlı modeller haline gelebiliyorlardı.[17]

Herkesin ilgi odağı olan IX. Louis'nin kraliçe kızına şunlar söyleniyordu: "Her bakımdan kusursuz ol, öyle ki seni duyan ya da gören herkes, seni örnek alsın."[18] Champagne'lı Durandus'nün anlatısında kraliçe bütün ülke için merak konusuydu. Ülkenin her köşesinden gelen insanların gözleri onun üzerinde olduğu için, o artık sadece "bir kadın değil, bir kutsallık örneği, iyi davranışın bir cisimleşmesi, bir dürüstlük aynası"ydı.[19] Barberino'lu Francesco, sosyal statüleri gereği "soylu alışkanlıklar"[20] benimsemek mecburiyetinde olan kraliçelerin ve prenseslerin, soylu, orta sınıf ve köylü kadınların her birinin kendi bayağılığı oranında taklit edeceği kusursuz birer model olduklarını düşünüyordu. Kişi sosyal skalada aşağı doğru indikçe, kurallar daha sınırlı, disiplin daha gevşek ve değerler daha aşınmış olabilirdi; fakat bütün kadınlar, ancak bir kraliçenin tam olarak kişileştirebileceği kusursuz alışkanlıklara sahip kadına hayranlık duymaya itiliyorlardı.

Bakireler, Dullar ve Evli Kadınlar

Üç kadın kategorisi, kızlardan, annelerden, yaşlı kadınlardan, kraliçelerden, prenseslerden, köylülerden, rahibelerden, müritlerden, hizmetçilerden, hanımefendilerden oluşan bu dişi dinleyici topluluğunu bir mıknatıs gibi çekiyor ve onları yeniden üç gruba ayırıyordu. Kilise Babaları'ndan başlamak üzere, bilge ve kutsal erkeklerin eserlerinde sürekli rastlanan bu eski kategoriler, bakireler, dullar ve evli kadınlardı.

Lille'li Alan, Vitry'li James, Beavais'lı Vincent, William Peraldo, Tournai'li Gilbert ve Galli John kadınlara hitap etmeye karar verdiklerinde, düşündükleri modeller (kendilerinden öncekiler gibi) cinselliklerini farklı biçimlerde kullanan kadınlardı. Bazıları –bakireler– gönüllü ve bilinçli bir feragat eyleminde bulunarak cinsellikten ebediyyen vazgeçmiş; bazıları –dullar– tesadüfi bir olayla bir kocadan mahrum kaldıklarında cinsellikten vazgeçebilmiş; bazıları da –evli kadınlar– kendilerini aile içinde ve ailenin iyiliği için ölçülü cinsellikle sınırlamıştı.

Bütün bu kadınlar iffetliydi; on üçüncü yüzyılda teolojik ve pastoral eserlerdeki erdem sınıflandırmaları, bu kadınları erdemli ola-

rak tanımlamakta tereddüt etmiyordu. Onlar cinsel hazzın yıkıcı kaosundan düzen yaratan, iffetlilik ya da nefsi kontrol olarak bilinen ölçülülük biçiminin nasıl kullanılacağını biliyorlardı. İlk Günah'tan sonra bütün insanlığın mahkûm edildiği şehvetten tek kurtuluş yolu sayılan iffetlilik, çoğunlukla erkeklere ve kadınlara, fakat daha sıklıkla kadınlara öneriliyordu. Teolojik ve pastoral metinler iffetliliği ele aldıklarında, neredeyse her zaman bakirelerin, dulların ve evli kadınların hayata geçirdiği üç iffetlilik biçimi örnek verilirdi. Sanki şehvet karşısında iffetin zaferi kadınlar –doğal olarak daha şehvetli ve fiziksel arzularını daha az kontrol edebilen– tarafından garanti edilince, başka herkes için iş kolay olacaktı. Kısaca kadınlar, bütün toplumun belli bir cinsellik kavramını yarattığı ve yaşadığı teorik ve pratik bir sınav alanıydılar.

Bakirelerin, dulların ve evli kadınların iffetliliği, cinselliği, yadsıma ile üremek için kontrol arasında gri bir alana yerleştiriyordu. Her iki uç da, manevi ve rasyonel düşüncelerin cismani ve duyusal düşünceleri nasıl yendiğini gösterir. Bütün erdemler gibi iffetlilik de –vücudun, fakat her şeyden önce ruhun bir erdemi– oldukça çaba gerektiren bir erdemdi. Bastırma ve dışsal disiplin yeterli değildi; niyet, rasyonellik ve rıza da gerekliydi. "İffetlilik" diye yazıyordu Aquino'lu Tommaso, "doğası bedende yatmasına rağmen, yuvasını ruhta bulur".[21] Bir kadın sadece vücudunun bozulmamışlığıyla değil, yaptığı ve sürdürdüğü zor tercih sayesinde şehvetle kirlenmemiş düşüncelerinin temizliğinden ötürü de bir bakire sayılırdı. Rızası olmadan ve haz duymadan kirletilmişse, yine de bir bakire olurdu. Benzer şekilde, dul bir kadın, sadece tesadüfi bir olayla cinsel yükümlülüklerden kurtulduğu için değil, zihnini cinsel arzudan kurtarabildiği için de erdemliydi. Evli bir kadın, niyeti temiz ve iffetli, evlilik borcunu ödemeye ve üremeye yönelik olduğu sürece erdemliydi.

İffetliliğin manevi ve niyete dayalı mahiyetinde bu ısrar, bir zamanlar bedenlerinin bozulmamışlığından vazgeçmiş olan (dullar) ya da hâlâ vazgeçmeye devam eden (karılar) kadınların iffetli ve dolayısıyla erdemli olmalarına imkân tanımasına rağmen, bunların niyetlerinin temizliği, istisnai koşullar hariç hâlâ kirletilmemiş bir bedene bel bağlayan bir bakireninkine eşit sayılamazdı. İffetlilik bir erdem olarak tanımlandığında, vücudun bozulmamışlığı daha az önemliydi; iş iyiliğin alabileceği biçimlerin hiyerarşisine gelince, daha fazla önemliydi. Bakirelerin, dulların ve karıların manevi iffetliliği, vücutlarının iffeti değişik olduğu için farklıydı. Kirletilmemiş bir vücut, bakirelerin manevi bir hayatı gönül rahatlığıyla kucaklamalarına imkân tanıyordu. Dullar ve evli kadınlar için bu daha zordu; lekeli vücutları ruhu kaçınılmaz olarak yere geri indiriyordu.

Bakireler, dullar ve evli kadınlar sadece üç olası iffetlilik türünü değil, kusursuzluk merdivenindeki üç basamağı da temsil ediyorlardı. Bakirelik hali en yüksek ve en emin basamaktır; evlilik hali en alt ve en tehlikeli basamaktır. Dulluk, geçmiş kirlenmenin ağırlığıyla aşağı çekilen, aynı zamanda gelecekte temizlik ihtimaliyle yukarıya çekilen yarı yoldur. Nasıl ki "bazı tohumlar . . . iyi toprak üzerine düştü, bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı otuz kat semere verdi" ise (Matta 13:8), bir bakirenin iffetliliği de, bir dulunkinden iki kat, bir karınınkinden üç kat daha değerliydi.

Manevi Bir Yol ve Sosyoloji

Vaizlerin ve ahlakçıların hitap ettiği bakireler, dullar ve karılar hem çok benzerdiler, hem de hiç benzemez. Hayatlarını cinselliğin (fiilen cinselliğin inkârının) belirlemesi olgusu bu kadınları birleştirir, bu inkârı pratiğe geçirmenin farklı dereceleri ise ayırırdı. Ortak değerler ve paylaşılan idealler, herkes için erdemli davranışı üretiyordu: Üç grup, ibadetin zorunluluğu, süslenmenin kötülükleri ve kontrollü hareketlerin, sözlerin ve diyetin avantajları konusunda hemfikirdi. Bununla birlikte, bakireler öylesine yüksek kusursuzluk ve mükemmellik düzeylerine ulaşıyorlardı ki, dul ve evli kadınlar için zorunlu, fakat ulaşılmaz modeller haline geliyorlardı.

İffetliliğe dayanan ahlak skalasında bakireler, sosyal skalada kraliçelerin eşdeğeriydiler. Her ikisi de, ulaşılmaz üstünlüğü temsil ediyordu. (Orta sınıf ya da köylü kadınlar erkekler tarafından düzenlenen ve Tanrı tarafından onaylanan sosyal hiyerarşiyi ne kadar tersine çevirebilirlerse, dullar ve evli kadınlar da bir zamanlar bakire olan vücutlarını o kadar geri alabilirlerdi.) Aynı zamanda bu iki figür, bütün kadınların kendi koşullarının sınırları içinde uymaya teşvik edildiği ahlaki değerleri kusursuzca temsil ediyordu.

Kadınların bakireler, dullar ve karılar şeklinde üçe bölünmesiyle birlikte, vaizler ve ahlakçılar özsel "kadın"dan vazgeçmeden "kadınlar"a seslenebildiler. Bir kadının erdemi ve kurtarıcı lütfu, iffetliliğiydi; kadınlar, iffetin kusursuzluğunun üç muhtemel düzeyini cisimleştiriyorlardı. İffetlilik temelinde bu üçe ayrılma, dişi nüfusu sınıflandırmanın bir ölçütünden fazla bir şeydi; kadınlar için, ya en yüksek düzeye doğrudan ulaşmaya götüren ya da ara bir düzeyde kusursuzluğa yaklaştıran manevi bir yolu gösteriyordu.

Dişi evreni bu şekilde bölmenin avantajı, üç kusursuzluk aşamasının gerçek dünyadaki gerçek durumlara denk hale getirilebilmesiydi. Ahlaki yargıları gerçek hayat değerleriyle uyumlu bir şekilde kaynaştırmak, ideal kadın figürlerini kadınların gerçek durumlarının

çeşitliliğiyle harmanlamak, kadınların oldukları hali ile olması gereken halleri arasındaki mesafeyi kapatmak mümkündü. Böylece idealleştirilmiş bir evli kadın figürü, aile içinde anne ya da karı rolü oynayan kadınlar için bir davranış modeli haline geldi. Benzer şekilde, erdemli dul kadın imgesi, korumasız, çoğunlukla yaşlı bekâr kadınlardan oluşan, açıkça tanımlanmış, potansiyel olarak denge bozucu bir sosyal grubun ihtiyaçlarına karşılık veriyordu. Bakire figürü, muğlak bir şekilde ideal ile gerçek arasında gidip geliyordu. Bazen bir rahibe, bazen bir genç kız olarak temsil ediliyordu. Çoğunlukla o kadar uluydu ki, ancak ideal bir düzeyde var olabiliyordu – Bakire Meryem tarafından temsil edilirdi. Lille'li Alan'ın, Vitry'li James'in ve Tournai'li Gilbert'in bakirelere vaazları ve Beavais'lı Vincent ile Peraldo'nun bakirelik durumuyla ilgili tasvirleri, çoğunlukla, dindarlığın üstünlüğünü göstermeyi amaçlayan bakirelik methiyeleriydi. Fakat, aynı zamanda genel olarak kadınlara ve genç kızlara önerilmesi gereken erdemli kusursuzluk örnekleriydi.

Kadınlara hitap eden piskoposluk bildirileri ve eğitsel eserler ahlaki bir sınıflandırma sistemini, kadınlar tarafından yaşanan birçok kişisel, sosyal ve kurumsal duruma uygulayabildi. Önerilen değerler ve modeller bakımından sınıflandırma son derece katıydı; aynı zamanda, öznelerinin rengârenk, sürekli hareketli dünyasına uyarlanabilecek ve ihtiyaç duyulduğunda başka tür sınıflandırmalara uyacak kadar esnekti de.

Başarılı Bir Kalıp

Bakireler, dullar ve evli kadınlar, on ikinci yüzyılın sonundan on dördüncü yüzyılın başına kadar vaizlerin ve ahlakçıların ana muhataplarıydılar. Bazen diğer dişi kategorilerle birlikte ele alındılar; bazen, diğer gruplara dahil edildiler; çoğunlukla, yalnız başlarına durdular. Üçlü bölünmenin şaşırtıcı başarısı yüzyıllarca sürdü. Sonraki yüzyıllarda mantar gibi çoğalan kadınlara yönelik vaazların ve ahlak risalelerinin neredeyse tamamı sosyal kategorileri bir tarafa bırakarak ya da toptan görmezlikten gelerek, kadınları manevi iffetlilik ölçütü temelinde sınıflandırdı. İş, güç, servet, kültür, ikametgâh, sosyal ya da coğrafi köken, kadınlar dünyasını kavramanın önemli ölçütleri sayılmadı. Christine de Pisan, bir erkek toplumunun hiyerarşik örgütlenmesinin kadın hayatı üzerindeki yükünü vurgulayan tek kişiydi. Fakat o, zengin bir varoluşun avantajlarını, yoksulluğun belirsizliğini ve zorluğunu ve ev dışında çalışmanın zahmetlerini şahsen yaşamıştı. *La cité des dames* (1404-1405) geleneksel karılar, bakireler ve dullar üçlemesine bir çağrıyla bittiği halde, *Livre des tro-*

is vertus (1405) tüm sosyal düzeylerden kadınlara sesleniyordu: Krallarla, soylu erkeklerle, tüccarlarla, zanaatçılarla ve işçilerle yaşayan kadınlara; ev içinde ya da dışında çalışan, eğitimli ya da cahil, sıradan ya da güçlü, zengin ya da yoksul kadınlara.[22]

On dördüncü ve on beşinci yüzyıllar boyunca, pastoral ve pedagojik literatürün büyük bir çoğunluğu –bunların neredeyse tamamı, kilise adamları tarafından yazılanları bile ana dildeydi– karıları, dulları, bakireleri, genç kızları ve rahibeleri ele almaya devam etti. *Ménagier de Paris*'nin (1393) yazarı, genç karısına seslenen bir kocaydı; Dominiken Giovanni Dominici'nin *Regola del governo di cura familiare*'sinde (1403) karılar ve anneler ele alındı; Chevalier de La Tour Landry, kendi genç kızları için yazarken (1371), Augustinusçu Simone Fidati (öl. 1348), manevi öğrencisi bir bakireye sesleniyordu.[23] Benzer şekilde, Fransisken Francisco Ximenes'in *Libre de les dones*'i (1388), genç kızların, yetişkin kızların, evli kadınların, dulların ve rahibelerin durumlarını gözden geçirdi.[24] Başka bir Augustinusçu, Siena'lı Jerome de (öl. 1420), *Soccorso dei poveri*'sinde bakireleri, dulları ve evli kadınları ele aldı.[25] Siena'lı Bernardino'nun (öl. 1444) vaaz repertuvarındaki birçok vaaz evli kadınlara, dullara ve bakirelere hitap ediyordu.[26] Floransalı Antonino (öl. 1459) *L'Opera a ben vivere*'yi evli bir kadına, *Regola di vita cristiana*'yı bir dula ithaf etti.[27] Benzer şekilde, Giovanni Certosino'nun (öl. 1483) iki risalesinde, *Decor puellarum* ve *Gloria mulierum*'da, evli kadınlar ve yetişkin kızlar ele alındı.[28] Chartreuse tarikatından Dionysius (öl. 1471) bakireler, dullar ve evli kadınlar için üç ayrı yazı yazdı.[29]

Kadınlar, her şeyden önce kiliseye ya da aileye adanması gereken vücutlardı: Bütünüyle manevi bir hayata adanmış kirlenmemiş bakireler; ailenin sürekliliğini garanti etmeye hazır matronlar; ya da ruhu kucaklayıp nefsi unutmaya hazır dullar. Vaizlerin, papazların, keşişlerin, kocaların ve babaların vaazları, önerileri, talimatları ve uyarıları, değişmez ve tarihsel dönüşüme ilgisiz gibi görünen, görünüşte iyi düzenlenmiş ve güven verici bu kitleye yönelikti.

Kadınların Erdemleri ve Kusurları

Avareler

Bir gün, Dina adlı bir kız, ailesinin kendisini getirdiği yabancı ülkede "memleketin kızları"nı görmek için evden çıktı. Meraklıydı, her şeyi görmek, anlamak, öğrenmek istiyordu. Fakat hemen fark edildi: Kralın oğlu ona âşık oldu, "onunla yattı, onu kirletti". Son-

ra da onunla evlenmek istedi, fakat Dina'nın ailesi hakareti affetmeyecekti. Kardeşleri silahlandı, şehri yağmalayıp kral ve düşüncesiz oğlu da dahil, şehrin bütün erkeklerini katlettiler.

Lean ile Yakub'un kızı Dina, bir Kutsal Kitap kahramanıydı. Tekvin'in 34. babında anlatılan hikâyesi, zaman ve mekân bakımından epeyce gerilere gider. Yine de Dina, Ortaçağ'da Batılı kadınlar için bilinen, günlük hayatlarında her an mevcut bir figür haline geldi; dostluk edilmemesi ve kesinlikle taklit edilmemesi iyi olacak genç, tedbirsiz, şanssız bir dost. Evi ya da manastırı terk etmenin ne kadar tehlikeli olduğunu kadınlara hatırlatmak için, kadınlara yönelik vaazlarda ve ahlak risalelerinde yer alması, neredeyse mecburiydi. Sokaklarda ve meydanlarda ya da kilise yolunda bir kadın fark edilebilir ve özellikle genç erkeklerin şehvetini uyandırabilirdi; vaizler bu uyarıda bulunuyorlardı. Ailede ve cemaatte düzensizliği ve uyumsuzluğu kışkırtan şiddet, ihanet ve zina kaçınılmaz sonuçlardı. Evden uzaklaşan bir kadın başkaları için tehlikeliydi –"yaygaracıdır ve gem almaz; ayakları evde durmaz; kâh sokaktadır, kâh meydanlardadır. Ve her köşede pusuda bekler" ifadesi, sık sık aktarılan bir Kutsal Kitap ayetiydi (Süleymanın Meselleri 7:11-12)– fakat her şeyden önce kendisi için bir tehlikeydi. Babaların, kocaların ve manevi vasilerin üstün erdemi olarak kabul ettikleri iffetinden ödün verme ya da onu bütünüyle feda etme riskine girerdi. Romalı Giles, dışarıda dolaşmaya ve sosyal ilişkilere girmeye alışmış bir kızın, iffetini erkeklerden korumak için doğal tevazuya artık güvenemeyeceğini ilan etti. Utangaçlığını ve sosyal çekingenliğini yitirdikten sonra, "insanlarla birlikte büyümeye alışmış ve ehlileşmiş, sevilip okşanmaya izin veren bir vahşi hayvan"dan farkı kalmazdı.[30]

İster sokaklarda dolaşmak, bir davette dans etmek, bir tiyatroda eğlenmek, kilisede cemaate katılmak, ister meydandaki bir vaazda Tanrının kelamını dinlemek için olsun, evden dışarı çıkmak tehlikeliydi. Kiliseye gitme ve Tanrının kelamını dinleme durumlarında, *vagatio*'nun tehlikeleri, bu dini pratiklerin manevi avantajlarıyla hafifletilebilir ya da telafi edilebilirdi; yine de, dini törenler sırasında kadının kaçınılmaz olarak maruz kaldığı bakışlar bir riskti, zira şehvetin arsızlığı dine saygısızlık çılgınlığıyla birleşebilirdi. Bu yüzden, evden dışarı çıkan kadınlar sadece huysuz ve edepsiz değildi, Peraldo'nun belirttiği gibi, "kutsal yerlerin kundakçıları" da sayılırlardı.[31]

Bütün ailelerin ya da sosyal cemaatlerin katıldığı davetler, danslar, toplantılar ya da müsamereler gibi faaliyetlere katılmak için dışarı çıkan kadınlar, daha da kaygı vericiydiler. Kadınlar bu tür vesilelerle, ailelerinin servetini, itibarını ve onurunu teşhir ederek kendilerini sergiliyorlardı. Bu itibar ve onun ciddi bir biçimde zarar

görmesi için gereken tek şey, kaçamak bir bakış ya da kontrolsüz bir hareketti. Bir davet, tanımı gereği buluşmalara uygundu ve gizli arzuları serbest bırakırdı: Dansların döngüsel hareketi sönük, ilgi çekmeyen kadınların bile coşkun ve ateşli görünmesini sağlardı;[32] şehvetli şarkılar kalbi ayartıp duyuları alevlendirirdi. Tedbirsizce dünyaya fırlayan bütün kadınlardan, davetlere ve kamusal işlere katılanlar en iffetsiz ve en düşüncesiz olanlarıydı.

Novara'lı Philip ve Barberino'lu Francesco gibi laik yazarlar, kadınların aile temsilcisi olarak rollerini oynamaya devam etmelerine imkân verme çabasıyla, toplum içinde kabul edilebilir derecede ölçülü, sakin davranışın ne olduğunu göstermek için epeyce çalıştılar: Kadınlar çok fazla eğlenmeyecek, üstün gibi görünecek, az yiyecek, sakin bir şekilde dans edecek ve ölçülü hareket edeceklerdi.[33] Bütün davetleri, dansları ve gösterileri ayıplayan vaizler daha sertti ve kadın avareliğinin tehlikeli sonucunu düşünüyorlardı. En rahatsız edici imgeyi, kadınların şarkılarını ve danslarını dinsel törenleri taklit eden şeytani ritüellerle karşılaştıran Vitry'li James hatırlatıyordu: "Koroyu yöneten kadın, şeytanın papazıdır; cevap verenler onun rahipleridir."[34]

Kadınların günah işlemek için çok uzaklara gitmeleri, özellikle kuşkulu toplantılara katılmaları gerekmiyordu; kapıya ya da pencereye çıkmaları yeterliydi. Kapı aralığında durmak ya da pencereden sarkmak "dışarı çıkmak"tı – dış dünyayla ilişki kurma ve dışarı çıkıp erkekler dünyasına katılma arzusuna teslim olma yönünde sınırlı, fakat tehlikeli bir girişimdi. Kadınlara yönelik pastoral ve pedagojik literatürde dul kadın, sürekli tekrarlanan bir imge, meraklı ve tedbirsiz kadınların yöneldikleri bir perdeydi. Barberino'lu Francesco, pencerede dikiş diken kadınlarla alay ediyordu: "Pencerede oturup dikiş dikenler, çoğunlukla kumaş yerine kendi ellerini dikerler."[35] Ev ekonomisi üzerine Aristotelesçi bir metnin yazarı olan Megenberg'li Conrad (öl. 1374), kızların gecenin sessizliğinde kuşaklarını nasıl pencereden sarkıtıp âşıklarının mektuplarını ya da hediyelerini iliştirmesini beklediklerini ya da âşıkların yatak odası penceresinin yüksekliğini öğrenip yaptıkları ip merdivenle kendilerine ulaşabilmesi için aşağıya nasıl ip sarkıttıklarını tasvir ediyordu.[36]

Huzursuz ve Meraklı

Kadınların penceredeki bu nöbetlerinin arkasında, eleştirilere hedef olan bu evden çıkıp dünyayı yaşama arzusunun kökünde, vaizleri ve ahlakçıları derinden rahatsız eden bir tür entelektüel ve ahlaki huzursuzluk vardı. Sürekli huzursuzlukları, doymaz merakları ve istikrarsız mizaçları ve sevecenlikleri kadınları sürekli yeni bir şeyler ara-

maya, en tuhaf şeyleri tanıma isteğine, sürekli fikir değiştirmeye, sahip olamadıkları şeyleri arzu etmeye, dürtünün ve tutkunun etkisinde kalmaya itiyordu. Champagne'lı Durandus, Havva'nın iyi ile kötü hakkında daha fazla şey öğrenmeye yönelik cüretkâr merakı, Dina'nın evin dışındaki harika, gizli şeyleri görme arzusu ve daha zarif ve değerli giysi ve mücevherler arayan kadınların aptalca arzusu arasında bir bağlantı bulunduğunu düşünüyordu.[37]

Bu dişil istikrarsızlık girdabının güven verici tek istikrar unsuru, paradoksal devamlılığıydı: Hiçbir şey, kadınların pervasız huzursuzluğundan ve tutarsızlığından daha değişmez değilmiş gibi görünüyor. Uzun ömürlü bir gelenek, pastoral ve pedagojik literatürde toplanmak üzere yüzyılların dönüşümlerine direndi: Takıntı ölçüsünde bir örnek kadın imgesi, "üzerine basılan mühüre göre her an biçimini değiştirmeye hazır balmumu"[38] kadar huzursuz, kaprisli ve değişken ya da "rüzgâr tarafından sallanan bir ağaç yaprağı kadar istikrarsız ve hareketli"[39] kadın imgesi.

On üçüncü yüzyılın ortasında vaizler ve ahlakçılar, Aristoteles'in metinlerinde, Ortaçağ boyunca tedavülde kalan temaların sistematik ele alınışını ve yetkili onayını bulan felsefecilerden "bilimsel" onay aldılar. Bu Aristotelesçi yorumlarda kadınlar, kusurlu erkek, bir şeyi eksik erkek olarak tanımlandılar. Duygusal doğalarının zayıflığına ve kusurluluğuna uygun bir biçimle donatılan, kendi tutkularına hâkim olmak için gerekli rasyonellikten yoksun olan kadınlar, kırılgan, bükülebilir, irrasyonel ve duygusal sayılıyorlardı. Aşırı nemle erkek vücudunun karşıtı olan vücutları, içine alabilir fakat saklayamaz olduğu anlamına geliyordu. Nemli, yumuşak ve uysal olan kadınlar, herhangi bir fikri savunamadıkları ve durumlarını koruyamadıkları için, avare avare yenilik peşinde koşuyorlardı. Kadınların istikrarsızlığı ve huzursuzluğu dindar yazarlar tarafından küçümsendiyse, Romalı Giles gibi Aristotelesçi bir felsefeci için de, dikkatle sürdürülen bir tasımın bilimsel olarak kanıtlanmış sonucuydu: "Ruh, vücudun yapısıyla örtüşür; kadınların vücutları yumuşak ve istikrarsızdır ve bu nedenle kadınlar arzu ve irade bakımından istikrarsız ve kararsızdırlar."[40]

Gözetim

Vücut olarak değişken, ruh olarak huzursuz olan kadınlar birinin gözetiminde olmalıydılar. Bilimsel yazıların ve vaazların sonunda, başlıklarında ve adlarında takıntılı bir şekilde sürekli tekrarlanan "gözetim", kadınlara yönelik pastoral ve pedagojik literatürde kilit bir kelime haline geldi. "Gözetim", kadınları iyi bir şekilde eğitmek ve ruhlarını kurtarmak için yapılabilen ve yapılması gereken her şeyin ye-

rine geçiyordu. Bir yandan baskı yapmak, göz kulak olmak ve içeri kapatmak anlamına; diğer yandan korumak, muhafaza etmek ve bakmak anlamına geliyordu. Gözetim altındaki bir kadın, paha biçilmez değerde bir mücevher gibi sevilir ve korunur, narin ve değerli bir hazine gibi saklanır, muazzam tehlikelerin kaynağı olarak başında nöbet tutulur, kaçınılmaz kötülüğün kuyusu olarak hapsedilirdi. En sert baskıdan en sevecen bakıma kadar uzanan bu karmaşık işlemler dizisi, daha bebekken başlamalı ve hayatının çeşitli evreleri boyunca –kiliseye ister yemin etmiş olsun ister olmasın– devam etmeliydi.

Pastoral ve pedagojik literatürdeki birçok metin, doğrudan, onları en iyi muhafızları sayan kadınlara sesleniyordu. Kadınlar, Tanrı tarafından yaratılmışlardı; Bakire Meryem aracılığıyla Tecessüm sırrında rol almışlardı; sayısız kutsal ve dindar hemcinsleriyle Hıristiyanlığın manevi gelişimine katkıda bulunmuşlardı. İlahi olana bağlanabilir bir ruha sahiptiler; kurtarma ve kurtarılma, erdemli davranma, kötülüğü dağıtma ve ahlaki kusursuzluk örneği olma kapasiteleri vardı. Bu nedenle, kesinlikle kendi kendilerinin muhafızlığını yapabilirlerdi. Üstelik kadınlara içgüdüsel korku ve arlanma, doğuştan utangaçlık ya da çekingenlik bahşedilmişti; bu meziyetler onları doğal olarak ürkek ve anti-sosyal yapıyor, kötülükten ve bozulmadan uzak durmalarına yardım ediyor. Bu çekingenlik ister İlk Günah'tan sonra nefsin alçaklıklarına karşı kendilerini savunmalarına yardım etmesi için kadınlara tanınmış bir Tanrı vergisi, ister kadınların doğal kusurluluğunun bir sonucu olsun, önemli olan çekingenliğin, kadınların kendilerini korumak için kullanabilecekleri ilahi bir araç olmasıydı.

Vaizler ve ahlakçılar kadınların kendilerini sık sık felç eden çekingenliği hayata geçirmeleri, herhangi bir erkekle karşılaşmaktan kaçınmaları, utanmaları ve yabani hayvanlar gibi davranmaları gerektiğini ısrarla belirttiler. Tevazu bir gözetim biçimiydi; çünkü kadınları cemaatten ayrı tutuyor, ev ve manastır gibi kapalı, korumalı alanlara havale ediyor, iffetlerini koruyor ve onları içgüdüsel, hayvani bir düzeyde tutuyordu. Kadının sosyal hayatındaki önemli bir olayda, bütün cemaatin bir aileden diğerine geçişine tanık olduğu düğününde bile, Barberino'lu Francesco'nun tasvir ettiği ideal kadına, tören sırasında sosyal güvensizliğini göstermesi tavsiye ediliyordu. Utangaç, ürkek ve hareketsiz kadın, elini uzatmamalı, eli zorla alınıncaya kadar beklemeliydi. Yeni evine yerleştikten sonra herkesten ürkmeli, sadece birisi kendisiyle konuşursa konuşmalı, o zaman bile "kısa, alçak sesle ve ürkekçe" konuşmalı, kendisini kocasına "aşk işinde . . . ehlileşmemiş bir acemi" olarak göstermeliydi.[41]

Kadınlar, potansiyel olarak kendi gözetimcileri olabilecekleri halde, bu işi tam olarak üstlenmeyi asla başarmadılar. Tanrı tarafından

yaratılan ve İsa tarafından kurtarılan ruhlarının manevi saygınlığı onları erdemli olabilir hale getiriyordu; fakat bizzat Havva'dan başlamak üzere, kendilerinden önceki kadın kuşakları sayesinde günahın lekesini hâlâ taşıyorlardı. Kadınlar Tanrının kelamını sadece en eril kurumun, Tanrı kelamının emanetçisi kilisenin aracılığıyla alabilirlerdi. Selamete kavuşma düzenindeki bu muğlak konum, kadınları güya kötülükten koruyan doğalarına sürekli başvurmaktan daha az sorunlu değildi. Kadınların çekingenliği, ketum dürtüleri, onları aşırı, huzursuz ve serseri yapan aynı doğadan kaynaklanıyordu. Bu yüzden kadınlar hakkında sürekli, iki uç arasında gidip gelen muğlak bir sürece göre yargıya varıldı: Aynı anda hem kötülükten uzak durmalarını sağlayan ürkek, hayvani bir doğa tarafından kurtarılıyorlardı, hem de bir hayvan kadar içgüdüsel ve irrasyonel davrandıkları için lanetleniyorlardı.

Teslimiyetçi Gözetim

Demek ki, kadınlar kendi kendilerinin muhafızları olamazlardı. Kadınları zayıf ve değişken hale getiren durumlarının *infermitas*'ı, kendi çekingenlikleri dışında başka bir gözetim biçimini kabul etmelerini gerektiriyordu. Voragine'li Jacob –dokuz yüzyıl önceki Aziz Augustinus gibi– bu gözetim biçimlerini kendinden emin bir şekilde sıraya koydu: Erkeklere teslim olma, kanun baskısı ve Tanrı korkusu.[42] Erkekler (babalar, kocalar, kardeşler, vaizler, manevi vasiler), zor fakat zorunlu kadınları koruma görevini Tanrıyla ve ülke hukukuyla paylaştılar. Bereket versin, takdiri ilahinin müdahalesiyle akıllıca kalıba dökülen doğaları sayesinde, kadınlar ülküdaşlarının otoritesine tabi olmaya alışıktılar ve bu nedenle erkeklerin gözetimine boyun eğmeye gönüllü olmasalar da, hazırdılar.

Aristoteles yorumcuları, doğal olarak komutayı ele alan ve kararları veren, bedenlerinin ve zihinlerinin üstünlüğünden emin olan erkeklere doğallıkla boyun eğen kadın örneklerini *Ethika*'da ve daha da fazlası *Politika*'da buldular. Aristoteles'in şemasına göre, hem erkekler hem kadınlar potansiyel olarak erdemliydiler; fakat siyasal organizmada oynadıkları role göre erdemlerini farklı biçimlerde ifade ediyorlardı. Erkekler güçlerini etkili ve başarılı bir şekilde kullandıklarında erdemliydiler; kadınlar ise erdemlerini, emirleri etkili ve doğru olarak yerine getirdiklerinde açığa vuruyorlardı.

Çoğunlukla Aristotelesçi metinleri okuyup yorumlayan erkeklerle aynı kişiler olan Kutsal Kitap yorumcuları, kadınların doğal teslimiyetçiliğini Aziz Pavlus'un çizgisine uygun kabul ediyorlardı: "Fakat bilmenizi isterim ki, her erkeğin başı Mesih, ve kadının ba-

şı erkek, ve Mesih'in başı Allahtır" (Korintoslulara I, 11:3). Demek ki kadınların erkeklere teslimiyeti; kökeni ve ilahi temeli Âdem ile Havva'nın yaratılmasında ve Günaha Düşüş'lerinden sonraki maceralarında yatan insanlık, İsa ve Tanrı arasındaki ilişkileri yöneten hiyerarşinin bir parçasıydı. Kutsal Kitap hikâyesi, yorumculara kadınların erkeklerden aşağı yaratıldığına dair sağlam inancı sağlıyordu. İlk önce yaratılan erkek vücut, daha sonra erkek vücuttan yaratılan dişininkinden üstün sayılıyordu; kadın, Tanrının erkeğe hediyesiydi, üremesine yardım eden ilahi bir araçtı.

Cinsiyetler arasındaki farklılığı bir astlık-üstlük, bağımlılık-üstünlük sorununa indirgeyen bu yorumun karşısında, tüm insanların Tanrının gözünde eşit olduğuna dair evangelik ilkenin devrimci gücü vardır. Tanrının bir kadına, mahiyet ve itibar bakımından erkek benzerine eşit bir ruh bahşedebildiğine dair düşünce, Ortaçağ düşüncesinde farklı biçimlerde yinelendi. Augustinus'çu gelenekte (beden ile ruh arasında açık bir düalizm üzerine kurulu bir gelenek) kadının ruhu her bakımdan erkeğinkine eşit sayıldı. Aquino'lu Tommaso (Aristotelesçi bedenin bir biçimi olarak ruh tanımına sarılan), onları sadece kısmen, gerçeklikte değil özde eşit saydı.[43] Her halükârda, ister dolambaçsız ister yarım ağızla savunulsun, erkek ve dişi ruhların eşitliği sorunu saf tinsel bir meseleydi; Yaradılış'ta Tanrının tercih ettiği erkek bedenin üstünlüğü, asla sorgulanmadı. Kadınların potansiyel olarak erkekler kadar, hatta bazen onlardan daha doyurucu bir manevi hayatı olabilirdi; fakat vücutları farklı ve aşağıydı, dolayısıyla zorunlu olarak erkeklere bağımlıydılar. Üstelik, Havva'nın İlk Günah'tan önce doğasının bir gerçeği olarak gönüllü bir şekilde boyun eğdiği bu bağımlılık, Günaha Düşüş'ten sonra, Havva'nın günahının bir cezası olarak kadınların sessizce sineye çekmek zorunda oldukları gerçek bir kölelik ilişkisine dönüştü. "Arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır" (Tekvin 3:16): Cennetten Yeryüzü'ne düşerken Havva'ya eşlik eden ilahi lanet, sonradan gelen her kadının hayatına yansıdı, onu geri dönülmez bir biçimde erkeklerin hâkimiyetine mahkûm etti.

Erkekler kadınları gözetim altında tutmakta haklıydılar; ya doğanın bir kanununa ya da ilahi bir emre itaat ediyorlardı. Kadınlardan, vaazlar ve kuralcı yazılarla propagandası yapılan bütün teslimiyetçi erdemlere (alçakgönüllülük, kibarlık, itaatkârlık) uyarak bu gözetimi takdir etmeleri isteniyordu. Gözü pek bağımsızlık alternatifi –örneğin, Voragine'li Jacob'a göre günahkâr olan, özgür ve kendi kendisinin efendisi *(sui domina et libera)* olduğu için diğer kadınları kötü etkileyen Mecdelli Meryem'in yaşadığı–[44] kınanıyor ve buna kuşkuyla bakılıyordu.

sını belli edecek şekilde hamailini gevşetir. Vücudu, hâlâ evin içindedir; fakat Tanrının gözünde bir kerhanededir, erkeklerin ruhunu tuzağa düşürmeye hazırlanan bir orospu gibi eli ayağı bağlıdır."[45]

Sonra, kadınlar, dışarı çıkmak için süslü giyinirlerdi. Toplumun önüne çıkmak, beğenilmek, arzulanmak ve kıskanılmak için mücevher takar ve boyanırlardı. Kadınlar, toplumla etkileşime girmek için yapay bir şekilde süslenmiş vücutlarının dilini kullanırlardı. Fakat bu dil, cemaatin ruhunda kaos ve bozulma yaratarak yerleşik sosyal düzenlemelere meydan okuyordu. Sayısız örnek verildi: Fiilen olduklarından daha zengin ve soylu görünmek için gösterişli süslerle cicili bicili giyinen kadınlar; incik boncuk hevesleriyle ailelerini mali yıkıma sürükleyenler; boyalı yüzleriyle erkeklerin edep yerlerinde şehvet uyandıran, bakireliklerini kaybeden, aile içinde huzursuzluk yaratan ve kan davalarını kışkırtan kadınlar. Dahası, "başkalarını boyayıp süsleyen ya da onlara bunu kendi başlarına yapmayı öğreten, genellikle kız kardeşler, kuzinler, dostlar, komşular ve diğer kadınlar arasında her türlü uçarılığı keşfedip taklit eden" kadınlar vardı.[46] Böylece bir kadının süslenmeye doğal eğilimi, ailenin ve evin sınırlarının ötesine geçen, cemaat bağları kıskançlık, öykünme, suç ortaklığı ve mübadele olan bir kadın toplumunun temellerini atan ters ve öngörülemez bir kadın dayanışması üretti.

Bir kadının kendi vücuduna aşırı ilgisinin yarattığı tahribat, sıkı denetim ve baskıyla asgari düzeyde tutulmalıydı. İş kolay değildi. Romalı Giles'in belirttiği gibi, kadınlar doğal olarak görüntüye eğilimliydiler; zira acınacak derecede tözden yoksun oldukları biliniyordu. Geleneksel irrasyonellikleri ve güvensizlikleri, erdemin kusursuz, ebedi armağanlarını kendi başlarına amaçlayamadıkları için, onları dış görünüşün kusurlu, geçici yararlarını tercih etmeye itiyordu.[47] Ancak kadınların kendi vücutlarına olan ilgileri ve vücutlarını sergilemeleri –ki, ölçüsüz giysi ve mücevher kullanımıyla bunu gösteriyorlardı– azaltılarak, kadınlar ve bir bütün olarak toplum için yıkıcı olan bir süreç durdurulabilirdi.

Kiliseye bağlılık yemini eden bir kadın için çözüm basit ve nihaiydi: Kapalı bir yere kapanmak ve bir rahibenin alışkanlıklarını benimsemek, görünme dürtüsünü kaynağında bastırırdı. Telafi için ölçülülük merhemi sürebilir, yüzünü iyi ünle renklendirebilir; kendini öğreti gerdanlığıyla, itaat küpeleriyle, iman yüzüğüyle süsleyebilirdi; iffet giysisi giyebilir ve disiplin kuşağı takabilirdi. Vitry'li James'in ve Tournai'li Gilbert'in bazı vaazları, dünyevi giysilerden, süslerden ve takılardan vazgeçen kadına, onu herhangi bir kadından daha güzel ve daha süslü hale getirmeyi vaat eden büyük bir simgesel süs gardırobu öneriyordu.[48]

Ne var ki, ruhban sınıftan olmayan bir kadın için sorun daha karmaşıktı. Süslenmenin beyhudeliği ve tehlikeleri üzerine daha katı görüşlerle birlikte, vücutlarına özen göstermede ve sergilemede daha fazla hareket serbestliğine izin veren görüşler de ifade edildi. Barberino'lu Francesco, kadınların, özellikle de soylu kadınların dışarı çıktıklarında, temsil ettikleri ailenin gücüne ve servetine uygun giyinmelerini tavsiye etti.[49] Romalı Giles ve Aristoteles'ten esinlenen diğer birçok yazar boyanmaya karşı çıktılar; fakat, kocalarını memnun etmek ya da sosyal durumlarını vurgulamak için görüntülerini güzelleştirmeye çalışan kadınları eleştirmediler.[50] Bununla birlikte her şey ölçülü ve utanç vermeyecek boyutlarda olmalıydı. Aksi takdirde o aziz ve idolleşmiş vücut bozulabilir, kadın, sadece onu değerli yapan iffeti değil, iyi yapan saadeti de kaybedebilirdi. Tournai'li Gilbert, kadınların sık baş ağrılarının ölçüsüzce saç losyonu kullanmalarından kaynaklandığına inanan hekimlere değiniyordu.[51]

Tıpkı bir rahibenin kendi vücudundan ayrılıp onu manastır inzivasına ve disiplinine adaması gibi, ruhban sınıftan olmayan bir kadın da, özenli giyinip boyanmasına rağmen, kendi vücudunun sahibi değildi. Vücudu, ailesine ve her şeyden önce kocasına aitti; ailenin bir statü simgesi olarak gösteriliyordu ve kocası için lekesiz, çekici ve sağlıklı kalmak zorundaydı.

Mütevazı ve Ağırbaşlı

Kadınların vücut diliyle iletişimlerine ilişkin başka bir kısıtlamalar kümesinin özü, aşırı ya da teatral vücut dilini bastırmaya çalışmaktı. Bedensel ifadeyi düzenlemek için özel bir ölçülülük türü gerekliydi: Tevazu. Çoğu manastır geleneğinden kaynaklanan bir dizi kural, bir kadının hareketlerinin ajite edici ve canlı olmamasını tavsiye ediyordu; kadının nihai amacı ifadesiz hareketsizlik olmalıydı. Kahkahayla gülmemeli, dişlerini göstermeden gülümsemeliydi; gözleri tamamen açık ileri bakmamalı, gözkapakları yarı kapalı, aşağıya bakmalıydı; hıçkırmamalı, ellerini ovuşturmamalı ya da başını sallamamalı, sessizce ağlamalıydı.

Dışadönük vücut hareketleri evin dışında sosyal bir bağlamda gerçekleştiğinde, kurallar daha katı ve ayrıntılı oluyordu. Barberino'lu Francesco yürüyüşe çıkan kadınlar sorununu epeyce ayrıntılı bir biçimde ele aldı. Dolaşmaya çıkan bir kadına, her zaman bir aile üyesi ya da bir hizmetçi eşlik etmeliydi; kalabalığın arasında, "eşit uzunlukta küçük adımlarla" ve etrafına bakmadan yürümeliydi.[52] Siena'lı Jerome ile Floransalı Antonino kadınlara evden ki-

liseye olabildiğince hızlı ve gözlerden uzak gitmelerini tavsiye ettiler: "Gözleriniz o kadar yere bakmalıdır ki, bastığınız yer dışında hiçbir şey, sizin için önemli olmamalıdır."[53] Kilisedeyken, sessiz ve sakin kalacak, "Tanrının kilisesinde bütün çarşıyı, bütün komşularını, arkadaşlarını ve ilişkilerini keşfeden beyhude dişilere benzemeyeceklerdi."[54] Her hareketi, her eylemi, her ifadesi kontrol altında olmakla, bu kadınlar, gerçek tevazuyu ve saygınlığı açığa vuruyorlardı. Bu kontrollü hareketlerin dayattığı ters atmosfer içinde, eril dünyayla temas zordu ve dünyanın baştan çıkarıcı yönleri uzaktı. Tevazu, süslenmede ölçülülükle birlikte kadınlara –vücudun toplum içinde gösterilmesi durumunda ciddi risk altında olan– iffetin yüksek erdemini savunmanın başka bir aracı olarak sunuluyordu.

Tevazu gibi, iffetlerini savunmaları için kadınlara bir erdem daha, ölçülülüğün kızı ağırbaşlılık da tavsiye ediliyordu. Tevazu, kadınların vücut diliyle iletişiminden sorumluydu; ağırbaşlılık ise, yiyecek ve içecek tüketimini düzenliyordu. Açıkça dişil iffeti kontrol etmenin ve gözetim altında tutmanın bir aracı olarak tanımlanan ağırbaşlılık, bir kadını, kontrol edilemez bir şehvet tarafından alt edilebileceği noktaya kadar yeme ve içmeden alıkoymalıydı. Sonuç, şaraptan, aşırı yemekten, aşırı acı ya da çok baharatlı yiyeceklerden uzak durmak gibi, dinsel ve dinsel olmayan işlerde uzun bir beslenme listesiydi. Bu yönetmelikler, bütün kadınlar için geçerli olmalarına rağmen, özellikle dullara ve rahibelere yönelikti. Evli bir kadın, ne de olsa, vücudunun üreme etkinliğini tehlikeye sokmadan sıkıntıdan uzak durmak için bir beslenme dengesi tutturmak zorundaydı; ne var ki, bir rahibe ya da bir dul, biraz daha ileri gidebilir, zaman zaman oruç tutarak nefsini köreltebilir ve katı bir ağırbaşlılık uygulayabilirdi.

Zaman geçtikçe, on dördüncü yüzyılın sonundan on beşinci yüzyılın sonuna kadar, ağırbaşlılığın ve orucun değerinde ısrar daha radikalleşti ve genişledi, bazen evli kadınları da kapsadı. Ne zaman ve nasıl fazla yemek yenmesi ve ne zaman oruç tutulması gerektiğiyle ilgili düzenlemeler daha ayrıntılı hale geldi. Bedensel disiplinle ilgili bir dizi yasakla birleşen bu düzenlemeler, giderek daha fazla perhizkâr bir nitelik kazandı. Daha önceki dönemin metinlerinde, her zaman iffeti korumaya vurgu yapılırdı: Bakirelerin, evli kadınların ve dulların, vücutlarını ev ya da manastır için bozulmadan tutmak için ağırbaşlılığa ihtiyaçları vardı. Aşırı yemeyle yorulan, içkiyle zayıflayan, aşırı hareketle güçten düşen ve şehvetle tüketilen bir vücudun bir kocaya hiçbir faydası yoktu ve Tanrıyı rahatsız ederdi.

Hamarat ve Merhametli

Giyimlerini, hareketlerini ve yiyeceklerini dikkatle kontrol eden bu ölçülü kızlar, iffetin başka bir sinsi düşmanı olan aylaklığa karşı güçsüzdü. Aylaklık bütün insanlığı tehdit ediyordu; çünkü, diğer bütün günahların temeli sayılıyordu; fakat kadınlar özellikle tehlikedeydiler. Boş anlarda, yorgun ve kısıtlı bir hayatın monoton ritmiyle birleşen "doğal" tutarsızlıkları ve zayıflıkları, kötülüğe, haram düşünce ve arzulara yol açardı. Görünüşe göre kadınların ataletin hazzına kapılma istekleri, tuhaf fantezi dünyalarını besleyecek herhangi bir kimse ya da herhangi bir şey için hazır lokma olmaları, gözetimcilerine fazla tercih bırakmıyordu. Tek çözüm, çalışmaktı: Örgü, dokuma, dikiş, nakış ve yama gibi dürüst faaliyetler bir kadının ellerini ve daha da önemlisi düşüncelerini sürekli meşgul tutardı.

Tembellik anlarına iğne ve iplikle, iğle, yün ve kumaşla saldıran, aktif ve hamarat ideal kadın figürü, pastoral ve pedagojik literatürde, vaizlerin vaazlarında, Aristotelesçi okulun ahlak risalelerinde ve laik pedagojik eserlerde beylik figürdü. Kadınların el işine ve hamarathğına yönelik övgülerde, özellikle laik literatürde, dişil emeğin ekonomik değeriyle ilgili belirlemelere de sık rastlanırdı. Novara'lı Philip, yoksul kadınların bir işe sahip olmaları için genç yaşta dikiş ve örgü işini öğrenmeleri gerektiğine inanıyordu.[55] Barberino'lu Francesco şövalyelerin, yargıçların ve hekimlerin kızlarının bile, kaderlerinde herhangi bir değişikliğe hazır olmaları için, dokuma ve dikiş öğrenmelerinde fayda bulunduğunu söylüyordu. Statüleri gereği geçimlerini sağlamak için çalışmak zorunda olmasalar da, aralıksız iğne ve iğ faaliyeti melankoli anlarında dikkatlerini dağıtmalarına ve miskinlikten uzak durmalarına yardım ederdi.[56] Bununla birlikte, kadın emeğinin üretken ve ekonomik değeri, pek çok vaiz ve ahlakçı için olduğu gibi Francesco için de ikinci derecede önemliydi. Her şeyden önce, kadınların potansiyel olarak tehlikeli –zihinlerinin istikrarı ve vücutlarının bütünlüğü bakımından tehlikeli– arzuları ve fantezileri besleyecek kadar boş bırakılmamaları gerektiğini düşünüyorlardı. Kısaca, kadınların çalışması başka bir gözetim biçimiydi.

Kadınları evde meşgul tutan işler dışında, enerjilerini başka bir faaliyete adamalarına da imkân veriliyordu: Hayır işi. Pastoral ve pedagojik literatürde kadınları sofuluğa ve merhametli olmaya teşvik etmeyen bir metin bulmak zordur. Ne de olsa, kadınların ıstırap çekmeye ve mümkün olan her seferinde başkalarına yardım etmeye doğal bir eğilimleri vardı. Romalı Giles, kadınları değişken ve

irrasyonel yapan aynı yumuşak kalpliliğin, diğer insanların ıstıraplarını kabullenememelerine ve bu ıstırabı anında teskin etmeyi arzulamalarına da neden olduğunu belirtiyordu.[57]

Bu doğal merhamet duygusunu tatmin etmenin bir yolu da sadaka vermekti – zengin ya da yoksul bütün kadınların özel bir görevi olarak hayli tavsiye edilen bir uygulama. Champagne'lı Durandus'nün ideal kraliçe imgesi, yoksullara ve muhtaçlara yardım eli uzatan, cüzamlılara bakan, manastırları ziyaret eden, sadakalarının krallığının en ücra köşelerine ulaştığından emin olan bir hayırsever imgesiydi.[58] Bu ideal, her kadının –ister evli, ister gelinlik, ister dul, ister soylu ya da burjuva olsun– imrenmesi gereken kadın hayırseverliğinin kusursuz bir örneğiydi. Dahası, hayır işlerine girişmek, kadınlar için, ev ve manastır duvarlarının arkasındaki dış dünyayla ilişkiye girmenin bir yoluydu. Bu dünya, dilencilerin, sakatların, yatalakların ve serserilerin perişan dünyasıydı; yine de, aile dışında sosyal ilişkilere girmenin tadını veriyor ve birkaç dakikalığına da olsa, kadınların gerçek dünyanın lezzetini tatmalarına imkân tanıyordu.

Vaizler ve ahlakçılar, kadınların hayırseverliğinin potansiyel bir tehlike kaynağı, kadınların gözetim altında tutulmasında olası bir kaçış deliği olabileceğini hemen anladılar; bu yüzden, hayırseverliği de başka bir denetim aracına dönüştürdüler. Hayırseverlik, dişil tutkunun haram duygular ve beyhude arzular biçiminde yayılmasını önleyip bunu doğru ve adil olan bir şeye kanalize ederek dizginlemenin zorunlu bir aracıydı. Hayırseverlik, katı yönetmeliklere ve ihtiyati tedbirlere tabi olmalıydı. Şefkat tutkusu açığa vurulmadan önce, kadınların, yardım alanların gerçekten yoksul muhtaçlar mı, yoksa sahtekârlar mı olduklarını belirlemeleri önemliydi. Aşırı cömert davranarak ailelerini mali sıkıntıya sokmamaları da önemliydi; sadakaya gerçekten ihtiyacı olanları belirleme işi, kocaların ya da manevi vasilerin akıllı ve güvenli ellerine bırakılabilirdi. Özetle, hayırseverlik işi kadınlara dış dünyayla bağlantı imkânı sunuyordu; fakat sadece kısmi, koşullu ve çoğunlukla dolaylıydı, eninde sonunda erkeklerin denetimindeydi.

Suskun

Kadınların hareketleri, giyimleri, yeme alışkanlıkları, el işleri ve hayır faaliyetleri korumaya alındı; fakat kadınların konuşma yetenekleri de vardı. Vaizleri ve ahlakçıları ilgilendirdiği kadarıyla, kadınlar çok fazla ve kötü konuşuyorlardı: Uzman yalancı, kötü niyetli dedikoducu, sürekli münakaşacı, sürekli mızmız ve çenesi düşüktüler. Yüzyılların kadın düşmanı literatüründen alınan, insanın yü-

ce konuşma meziyetini kötüye kullanan huysuz ve geveze kadınla ilgili rahatsız edici imgeyi çağdaş okuyucuya aktaran klişeler, kadınlara yönelik vaazların ve ahlaki yazıların tamamında vardı. Christine de Pisan'ın kadının sözünü tutkuyla savunduğu *La cité des dames*'da, İsa'nın, kadın olarak sözlerini her tarafa yayacağını bildiği için dirilişten sonra Mecdelli Meryem'e geldiğini iddia eden aptal ve saygısız vaizlere karşı çıkmak zorunda kaldı.[59] Aristoteles'ten esinlenen metinler, bu tutumun başka kanıtlarını da sağlıyordu. Romalı Giles, kadınların acınası ve ne yazık ki doğal olan düşünmeden konuşma eğiliminin kusurlu rasyonelliklerinden kaynaklandığını yazdı. Bünyeleri gereği söz akışlarını kontrol edemeyen kadınlar, kaçınılmaz olarak aptalca ve ciddiyetsiz şeyler söylüyorlardı; tartışmaya bir başladılar mı, kontrol edilmez bir tutkuya kapılır ve durdurulamazlardı.[60]

Bu ölçüsüz ve kötü gevezelik sadece aile ya da cemaat içinde potansiyel bir düzensizlik kaynağı olarak değil, hiçbir zaman yeterince korunamayan kadın iffetine bir tehdit olarak da görülürdü. Gereğinden fazla konuşan bir kadın dış dünyaya gereğinden fazla ilgiyi, kendi sözleriyle sosyal bir ağ örmeye yönelik sağlıksız bir arzuyu açığa vuruyordu. Gereğinden fazla arkadaş canlısı ve sokulgan olan bir kadının yozlaşması çok daha kolaydı. Bu olumsuz görüşle beslenen vaizler ve ahlakçılar, kadınların sözlerinin etrafına aşılmaz bir kurallar ve yasaklar duvarı ördüler. Pastoral ve pedagojik metinlerde çenebaz kadınlara yönelik aleni ve sabırlı küçümseme, dilin kötülüklerine karşı ağır sövgülerin ve öfkeli anekdotların mantar gibi çoğalması, kadınların ne zaman, nerede, nasıl konuşması gerektiği sorununa sıra gelince gerçek bir kaygıya dönüştü. Her şey bir yana, kadınların sözlerini kontrol etmek, otoritenin gözetimini ve erkeklerin sözlerinin ayrıcalıklarını sürdürmekti.

Kadınların sözleri ve sessizliği söz konusu olduğunda, otorite, kadınları erkeklerden aşağı sayan ve kadınların öğretmesini yasaklayan (Timoteosa I, 2:12), eğer özel bir bilgi edinmek istiyorlarsa evde kocalarına sormalarına (Korintoslulara I, 14:34-35) izin veren Aziz Pavlus'tu. Yüzyıllar boyunca birçok müfessirin üzerinde yorumlarda bulunduğu bu iki Kutsal Kitap pasajı, vaizler ve ahlakçılar tarafından tavsiye edilen gözetimin köşe taşlarıydı. İlk iş, kadınların sözlerini kamusal forumdan dışlayıp özel foruma hapsetmek oldu. Kamusal bir boyutun kadınlardan esirgenmesi bir mekân meselesi değil, bir işlev meselesiydi. Sözler iki birey arasında iletişim işlevinin ötesine geçip kenti kurma ve yönetmeye yönelik siyasal işlev biçimini aldığında, kadınlar dillerini tutup erkeklerinin konuşmasına izin vermeliydiler. Mahkemelerde kadınların bulunmasına izin ve-

rilmezdi; onlar yönetemez, öğretemez ve vaaz veremezlerdi. Adaletin, iktidarın, kültürün ve selametin söz dağarcığı erildi. Siyasal ve hukuksal kanunlar kadınları, farklı tarihsel ve sosyal bağlamlarda farklı biçimlerde adaletten ya da iktidardan zaten dışlamıştı. Yönetmelikler bazen daha az katı uygulandı ve kadınların mahkemelerde davacı olmalarına ya da tanıklık etmelerine veya yönetim görevleri üstlenmelerine izin verildi: Başrahibeler manastır cemaatini yönetirlerdi ve soylu kadınların, kocalarının yokluğunda ya da ölümü halinde yönetmelerine zaman zaman izin verilirdi.

Hem kültürel hem dinsel alanda kadınlardan eğitsel işlevi esirgeyen kanunlar, katı bir şekilde savunuldu. Kilise hukuku, tefsir ve teoloji, kadınların öğretmeye ve vaaz vermeye uygun olmadıklarını kanıtlamak için işbirliği yaptı. Evin ya da manastırın duvarları içine kapatılan, erkeklere bağımlılaştırılan zekâsı doğal olarak kusurlu, erkeklerde sadece şehvet uyandıran kırılgan bir vücutla donatılmış ve retorik tekniklerini kullanamayan kadınlar, ders verme ve tartışma sanatlarında uzman büyük bilgelerin çalıştıkları ve bilgilerini diğer erkeklere aktardıkları üniversitelerden dışlandılar.

Tanrının kelamını vaaz etme imkânını kadınlardan esirgemek için de aynı savlar kullanıldı. Teologların ve vaizlerin bu sınırlamayı savunmadaki katılıkları, kadınların, selamet sözlerinin tek meşru emanetçileri olarak din adamlarının ayrıcalıklarından kuşkulanmaya başlamalarından ve buna devam etmelerinden kaynaklanıyordu. Birçok sapkın harekette yer alan kadınlar, aslında Tanrının Kelamı'nı vaaz ediyorlardı. On üçüncü yüzyıldan başlamak üzere, giderek artan sayıda kadın –kilise kurumlarının ya içinde ya kenarında– kendilerine Tanrıyla, Tanrı hakkında ve Tanrı için konuşma gücünü veren mistik eğilimleri ifade ettiler. Din adamları, kadınların vaaz verme ihtimalini kategorik olarak inkâr ettiler; çünkü bu görev, dişi cinsin sahip olmadığı bir üstünlük ve zekâ gerektiriyordu. Ne var ki, kadınların Tanrının Kelamı'yla dolu olabileceklerini kabul etmek zorunda kaldılar; bu da, çoğunlukla kehanet yeteneğine bağlandı – fakat kehanetin gerçek mi, yoksa kötü bir cinden mi etkilendiğini saptama işi, kesin olarak kilisenin erkeklerine bırakıldı.

Bu düşünceler ve talimatlar, kadınların verili şekliyle düşüncelerini ortaya dökememeleri olgusunu ele alan ve ardından, kadınların sözlerinin özel alanda aldığı biçimlerin çözümlemesine yönelen didaktik ve pastoral metinlere dahil edildi. Bu alanda fazladan bir dikkate ve ihtiyata gerek vardı. Kamusal işlevlerden ve sosyal konumlardan dışlanan kadınların sözlerinin, her türlü kontrolü aşarak ve güçlü ve korumalı bir dişi söylem alanı kurarak evleri ve ma-

nastırları istila etme tehlikesi vardı. Konuşmalarına izin verildiği ya da konuşmalarının zorunlu olduğu her seferinde, kadınların *taciturnitas* kurallarına uymaları, yani ılımlı, sakin ve sadece gerekli olduğunda konuşmaları çok önemliydi. Tıpkı yeminli rahibelerin ancak kesin bir şekilde saptanmış anlarda sessizliklerini bozmaları gibi, evde yaşayan kadınlara da, sadece zorunlu olduklarında konuşmaları, kendileriyle konuşuluncaya kadar saygılı bir şekilde beklemeleri, kocalarına ya da ebeveynlerine tevazuyla hitap etmeleri tavsiye edildi.

Kadınlar bu kurallara uydukları takdirde, başkalarına öğüt verme ve onları azarlama hakkını kazanırlardı. Bazı yazarlar, kadınların sözlü azarlarının ikna edici gücünü kabul ediyorlardı – kadınların kocalarını ve çocuklarını, özellikle de kız çocuklarını rahatlatmaları ve eğitmeleri için övgüye değer bir yol. Bununla birlikte, kadınların verdiği öğütlerin geçerliliğiyle ilgili ciddi kuşkular yansıtıldı – özellikle Aristoteles'in *Politika*'sının bir bölümünde. Romalı Giles, bütün öteki Aristoteles yorumcularıyla birlikte, kadınların öğütlerini tutkulu ve değişken, tutarsız ve irrasyonel saydı. Sorunun önemsiz olması durumunda, kadınların öğüdü hızlı ve etkiliydi; fakat ciddi kararların alınması söz konusuysa son derece ihtiyatla ele alınmalıydı. Üstelik, kadınların sır tutamamaları, aile üyelerini, sır paylaşmayı evin mahremiyeti oranında en aza indirmeye sevk ediyordu.[61] Pek çok durumda, kadınların ahlak öğreticileri olarak rollerini kabul etmek ile bu rolü kırılgan ve düzensiz sayılan kadınların sözlerine emanet etmenin güçlüğü arasındaki çelişki, azarlama işi sözlerden ziyade eylemlere ve davranışa havale edilerek çözüldü; böylece kadınlar, kusursuz ahlaki davranış modelleri haline gelebilirlerdi.

Kadınların yazılı sözle ilişkisine kuşkuyla bakılırdı. "Bir kadın, rahibelik yemini etmedikçe okuma yazma öğrenmemelidir; çünkü kadınların okuyup yazması birçok kötülüğe neden olmuştur."[62] Başkalarının yanı sıra, Floransalı tüccar Certaldo'lu Paolo'nun da paylaştığı[63] Novara'lı Philip'in keskin görüşü, okuma yazma ayrıcalığını soylu kadınlara ve rahibelere hak gören Beavais'lı Vincent, William Peraldo, Barberino'lu Francesco ve Romalı Giles'in kanaatleriyle sadece kısmen yumuşadı.[64] Ancak daha sonra, daha geniş bir kadın yelpazesine okuma ve bazen yazma imkânı verildi.[65] Ne var ki, kadınların evlerinin sessiz atmosferi içinde okumaya, hatırlamaya ve tekrarlamaya teşvik edildiği yazılı sözler, kesinlikle şairlerin ve romans yazarlarının uçarı kitaplarına ve kaçak âşıkların mektuplarına değil, eğitici dini literatüre aitti. Vaizler ve ahlakçılar, okuma etkinliğini başka bir güçlü gözetim biçimine, kadınların dindarlığını

artırabilen, aylaklığı yenebilen ve ayartılmayı uzakta tutabilen bir gözetim biçimine dönüştürdüler. Beavais'lı Vincent şöyle yazıyordu: "Kadınları mektup sanatında eğitmek iyi bir şeydir; böylece, bu dürüst meşguliyete niyet eden kadınlar, her türlü kötü, şehvet uyandırıcı, ya da beyhude düşünceyi def edebilirler."[66]

Vaizlerin ve ahlakçıların çizdikleri ideal kadının etrafındaki sessizlik halesini sadece yalıtık ve ölçülü sözler bozmalıydı: Kocalarla ya da babalarla ilişkide mütevazı sorular, yaltakçı cevaplar; aile içinde ya da hizmetçilere iyi dolayımlanmış öğütler ve barışçı azarlar; sürekli ve tekrar tekrar Kutsal Kitap okuma; zaman zaman içten ve tam günah çıkarma – kilisenin saptadığı yere ve zamana saygı göstererek, günah çıkaranın dürüstlüğünü kontrol ederek ve günahlardan peri masallarıymış gibi söz etmemeye dikkat ederek.

On üçüncü yüzyıl pastoral literatüründe kadınlara günahlarını itiraf etme görevi zaman zaman hatırlatılmasına rağmen, hiçbir zaman dindar kadının yüreğinden ve ağzından hiç düşmemesi gereken dualar kadar önemli sayılmadı. Ancak daha sonraki metinlerde, günün belirli saatlerinde ve belirli yerlerde okunması gereken duaların sayısı ve mahiyetiyle ilgili ayrıntılı kurallar geliştirildi. Bu erken metinlerde, ibadet sürekli tekrarlanan merkezi bir temaydı; her durumda her yaştan kadın, bu sadakat uygulamasını benimsemeye teşvik edildi. İbadet eden bir kadın, dünyevi ayartmalardan uzak duran, huzuru ve sükûneti tercih eden, Tanrıyla ayrıcalıklı ilişkisi sayesinde nasıl kendi gözetimcisi olacağını bilen kadındı. Sesli ya da fısıltı halinde okunan dua sözleri, *taciturnitas*'ın yarattığı sessizliği doldurur, gittikleri her yerde –kiliselerde, manastırlarda ya da evde– kadınları izlerdi ve dini bir tören sırasında, evde çalışırken ya da boş anlarda, erdemlerinin gözetimine katkıda bulunurdu.

İffetlilik, alçakgönüllülük, tevazu, ağırbaşlılık, sessizlik, hamaratlık, merhamet, gözetim: Bu sözler yüzyıllar boyunca kadınların kulaklarında çınladı; ya kilisede vaizler tarafından dillendirildi ya aile üyeleri tarafından sürekli tekrarlandı ya da kadınlar için yazılan metinlere dolduruldu. Zaman geçtikçe bu sözleri dinleyen kadınlar –kraliçeler, rahibeler, zengin burjuvalar, yoksul köylüler, hizmetçiler, anneler, genç kızlar– değişti. Bu sözleri telaffuz eden erkekler de –vaizler, filozoflar, teologlar, mahkeme üyeleri, bilgili laikler– değişti. Kadınlara hitap şekilleri bile değişti. Bazen sözlü, bazen yazılı dili kullandılar; bazen buyurucu ve iddiacı bir ton kullandılar; bazen ikna edici, daha kişisel öğütlerde bulundular. Fakat sözler, her zaman az çok aynıydı.

On ikinci yüzyılın sonundan on beşinci yüzyılın sonuna kadar, kadınlara hitap eden pastoral ve pedagojik literatürün söz dağarcığının devam etmesi, bu sözlerin akla getirdiği dişil modelin devam ettiğini gösterir. Bu modelin temeli sağlamdı. Geleneğin otoritesi üzerinde kuruldu, Kutsal Kitap tefsirleriyle haklılaştırıldı ve Aristoteles'in teorilerinin yeniden keşfiyle teyit edildi. Bu modeli ilk geliştirenlerin (din adamları) ve bunu devralmakta tereddüt etmeyenlerin (din adamı olmayanlar) ihtiyaçlarına kolayca uydurulabildi. Evde ya da manastırda gözetim altında, hareketleri, tavırları, sözleri, giysileri, doğurganlığı ve maneviyatı sürekli kontrol altında olan bir kadın, ebedi selamete daha kolayca yönlendiriliyor, ailenin onuru ve sürekliliği daha iyi garanti ediliyordu. Kısaca bu kadın, vaizlerin ve manevi vasilerin onayladığı, babaların ve kocaların takdir ettikleri kadındı.

Ruhban sınıftan olanlar ve olmayanlar, bütün kadınların gözetimli bir hayatın erdemlerini kendi başlarına uygulamaları halinde hayata geçirebileceklerine inanıyorlardı. Diğerlerinden daha fazla erdemli olmak ya da başkalarından farklı bir biçimde erdemli olmak zorunda olanlar vardı. Süslenmeden bütünüyle vazgeçmeleri öğütlenenler, ölçülü süslenenler vardı; günlerinin geri kalan kısmını manastırın içinde geçirmeye teşvik edilenler ve zaman zaman evin dışına ihtiyatla çıkmalarına izin verilenler vardı; fiziksel temastan kaçınarak iffetli olmayı tercih edenler ve evlilik içinde iffetli olanlar vardı. Model, ideal rahibe figüründen esinlenmesine rağmen, değişik ve çok yönlü kadın izleyici topluluğunun ihtiyaçlarına kolayca uyarlandı. Bu modelin özsel doğasını kaybetmeden bu kadar çok dönüşümü içinde barındırabilme kapasitesi, kalımlılığının ana nedenlerinden biriydi.

Ne var ki, ileriki sayfalarda göreceğimiz gibi, bir tür kadın vardı ki, modelin ona uyarlanması, etkisiz ve uygulanamaz olma riski taşıyordu: Karı ve anne. Dünyevi endişelere ve cismani kaygılara bağışık, kendini ibadete ve hayır işlerine adayan, huzurlu bir kadın imgesini, ailesine bakmak, kocasını memnun etmek, çocuk doğurmak ve büyütmek zorunda olan bir karıya ve anneye önermek her zaman kolay değildi. Bu açmazla karşı karşıya kalan vaizler ve ahlakçılar, modelin uyarlanabilirliğini uç noktasına kadar götürüp bir karıyı "iyi bir karı" haline getirmeye çalışarak evli kadınları gözetim altındaki kadınlar envanterine dahil etmek için, retoriğin ve teorinin sınırlarını zorlamak zorunda kaldılar.

4

İyi Karı

Silvana Vecchio

Sara

"Ebeveynleri, onu okşayıp öptükten sonra, kaynana ve kayınbabasını onurlandırmasını, kocasını sevmesini, aileye göz kulak olmasını, evi idare etmesini ve her zaman hatasız davranmasını nasihat ederek uğurladılar" (Tobit Kitabı 10: 12-13).

Kutsal Kitap'taki kadın kahramanlardan Sara, on üçüncü yüzyılın pastoral literatüründe gözde bir figürdü – o zamana kadar, hemen hemen hiç dikkate alınmayan önemsiz bir figür olarak görülüyordu. Şeytanın, düğün arifesinde kocasını öldürmek için yedi kere tuzak kurmasına rağmen, üç gece dua ettikten ve niyetlerin en iyisiyle silahlandıktan sonra Tobit'le evlendi. İtaat, iffetlilik ve sadakat: Din adamlarının gözünde Sara, iyi bir karının bütün erdemlerini cisimleştiriyordu. Ebeveynlerinin düğünden önce bağıra bağıra bildirdikleri görevler listesi, bir karının aile içindeki rollerini kataloglamaya ve her bir görev için kesin davranış kurallarını saptamaya imkân tanıyordu.

Sorbonne'da Parisli Robert (öl. 1274), Sara ile Tobit'i evlilik sözleşmesinin kutsallığının bir örneği olarak kullandı.[1] Tournai'li Gilbert, Voragine'li Jacob, William Peraldo, Beavais'lı Vincent ve Küçük Paolinus, evli kadınlar için Sara figürüne dayanan eksiksiz bir eğitim teorisi geliştirdiler.[2] Champagne'lı Durandus, Sara'yı ideal bir iffetli karı ve evin kusursuz sahibesi olarak takdim etti.[3] Sarah, her kadının gıpta etmesi gereken bir modeldi: Saygılı bir gelin, sadık bir karı, düşünceli bir anne, idareli bir kâhya – kısaca, her bakımdan kusursuz bir kadın. Sara bir görevler ağını temsil ediyor ve canlandırıyordu; din adamları evli bir kadının hayatını bu ağ içinde tasavvur edip betimlediler.

Karılar, on üçüncü yüzyılın en civcivli anında kilise entelektüellerinin kadınlara gösterdikleri ilginin ön sırasında yer alıyorlardı. Kusursuzluk skalasında en altta olmasına rağmen, evli bir kadın, din

adamlarının çizmekte olduğu sosyal modelde özsel bir rol oynadı. Aslında, tüm sistemin en dinamik öğesiydiler. Karılara yeni pastoral öğütler sunmak, geleneksel kalıpları toplumun yeni ihtiyaçları ışığında yeniden şekillendirmek demekti; bu yeni toplumda, yeni tasarlanan bir evlilik ideolojisiyle aile stratejilerini kontrol etmek, din adamlarının ve laiklerin iki yüzyıldır elde etmeye çalıştıkları ödüldü.

Evliliğin kutsal mahiyetini tanımlama, uzun teolojik bir tartışmanın sona ermesinin ve kilisenin modelinin zafer kazanmasının bir göstergesiydi. Yeni evlilik öğretisini teolojik inceliklerden arındırıp evliliğin değerini hesaba katan bir eğitim teorisi ve aile ahlakı yaratarak yeni evlilik öğretisini yaymak ve popülerleştirmek, pastoral literatürün işiydi.[4]

On ikinci yüzyılda, evlilik hayatının tuzaklarını tarif etmek için Aziz Hieronymus'un *Adversus Jovinianus*'una dayanan evlilik karşıtı tartışmanın sadece kopuk kopuk parçaları, on üçüncü yüzyıl metinlerinde varlıklarını sürdürdüler.[5] Evli çiftler için yeni ahlak kuralları tasarlamaya yönelik bütün girişimlerin aleni öncülü, bir evlilik methiyesiydi. Doğrudan Tanrı tarafından Cennet Bahçesi'nde kurulan, Tufan'dan sonra ilahi müdahale sayesinde korunan evliliğin kutsallığı, İsa'nın, Bakire'nin ve Havarilerin Cuna'nın düğününde hazır bulunmalarıyla ve İsa'nın ilk mucizesi bağlamındaki faaliyetle teyit ediliyordu. Evlilik, Tanrının İsa'nın annesine buyurduğu durumdu; döl üretme, zinadan sakınma ve kutsal lütuf bahşetmeye yönelik üç işlevi kapsıyordu.

Evli çiftlere önerilecek davranış modelleri arayışında, teolojik ve pastoral literatür bütün Kutsal Kitap ve Kilise Babaları repertuvarını taradı. Âdem ile Havva'nın yaratılışını ve sonraki kötü kaderlerini tasvir eden Tekvin sayfaları, erkeklerin ve kadınların farklı kaderlerinin Tanrının Kelamı'nda saptandığının kanıtı olarak sürekli öne çıkarıldı. Kadının erkeğe tabiliğini evlilik ahlakının özsel bir öğesi haline getiren Aziz Pavlus'un ikazları yeniden hayata geçirildi. Kutsal ve sadık karı figürleri, erken Hıristiyan çiftlerin –Cecilia, Agnes– safına ve her şeyden önce, kusursuz karı ve anne, eşsiz model Bakire Meryem'e katılmak üzere, Eski Ahit'ten –Rebeka, Lea, Rahel– geri çağrıldı.

On üçüncü yüzyıl ortalarından itibaren, Aristoteles'in metinlerinin artan çevirileri de Kutsal Kitap referanslarını teyit ediyordu. Aristoteles'in *Ethika Nikomakheia*'sı, saf naturalizmin ötesine geçip özgül bir ahlaksallık alanına uzanan bir evlilik bağı tanımının öncülünü sağladı. Benzer şekilde *Politika*'sı, aile reisinin etrafında dönen çeşitli ilişkileri çözümleyerek aileyi bir cemaat devleti bağlamına yerleştirirken, sahte Aristoteles'e ait *Economics* (yüzyılın sonuna doğ-

ru çevrildi), daha dolaysız bir şekilde kadının mekânı olarak ev üzerinde yoğunlaşıyor, kadının evdeki görevlerini tanımlıyordu.

On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllar boyunca Aristoteles'in tekrar tekrar açıklanan eserleri, ev içi şeylere bu ilginin ve olası bir ahlakı tanımlamaya yönelik her girişimin inkâr edilmez temeliydi. Özellikle *Economics*, çoğunlukla Kutsal Kitap modelini izleyen bir ev yönetimi öğretisinin temellerini atıyordu. Onyıllar boyunca koca, çocuklar, hizmetçiler ve ev, evli bir kadının eğitiminin ideal bölümlerini oluşturdu, bunlar kadınlara hitaben ya da kadınlar hakkındaki her konuşmanın etrafında döndüğü *topoi*'ydi.

Ortaçağ'ın sonunda Francisco Ximenes'in, Chartreuse Dionysius'un ve Spoletolu Cherubino'nun eserlerinde Sara, hâlâ ideal dişi figürü temsil ediyordu.[6] Bu, hümanist literatürün bile, eşit ölçüde etkili bir modelle karşı koyamadığı bir geleneğin canlılığını ve direngenliğini kanıtlar.

Kaynananızı ve Kayınbabanızı Onurlandırın

Sara'ya hatırlatılan ilk görev, kaynanasını ve kayınbabasını onurlandırmasıydı. Tournai'li Gilbert'in açıkladığı gibi, bu, onlara saygılı davranmak, saygılı sözler kullanmak ve saygılı hareketlerde bulunmak; saygı göstermek ve gerektiğinde somut yardımda bulunmak; sözlü de olsa saldırganlıktan uzak durmak, her çatışmayı tatlılıkla ve yumuşak bir şekilde halletmek demekti.[7] Saygı, şefkat, destek: Dördüncü emrin ebeveynler için istediğiyle –babanı ve anneni onurlandır– aynı saygı biçimleri.

Kaynanayı ve kayınbabayı onurlandırmak, kişinin kendi ebeveynlerine gösterdiği ilgiyi bir kocanın ebeveynlerine göstermesi, evlilik sözleşmesiyle kurulan bağları kan bağlarıyla aynı düzeye yerleştirmesi demekti. Voragine'li Jacob'un, Sevilla'lı Isidorus'un etimolojisini bir kere daha inceleyerek, bize *socer* (kayınbaba) teriminin "bütünleşmek" *(socer a sociando)* fiilinden geldiğini hatırlatması tesadüf değildir; zira bu, bir oğulun karısını yeni aile ilişkileri içine sokan belli bir nesep biçimini gösterir.[8]

Kaynana ve kayınbabaya saygı teması, *Economics*'te de vardı ve yorumculara evliliğin yarattığı aile ilişkileri üzerinde düşünmeleri için zemin hazırlıyordu. Nicolas Oresme, karıkoca sevgisinin, ebeveynlere karşı yükümlülüklere dayanarak şekillendirilen kurallara göre kaynana ve kayınbabalarına saygı ve desteğe –gerçek sevgiyle olmasa bile, görünüşte– bağlı olduğunu belirtiyordu.[9]

Her iki eşten de beklenen, fakat çoğunlukla kocasının ailesinin yanında yaşamaya giden bir karıdan özel görev olarak beklenen bir-

birinin ebeveynine bağlılık, evlilik bağını iç ilişkilere bakmadan önce dışarıdan bir bakış açısıyla (evliliğin sosyal bünyede yarattığı bağlar) ele almamıza imkân verir. Evlilik, sadece iki insan arasında değil, iki aile arasında da bir bağdı. Yeni bir aile çekirdeği yaratmak, cemaatteki sosyal ve siyasal durumu değiştiren yeni bir akrabalıklar ve ittifaklar ağının oluşması demekti.

İdeolojik düzeyde, evliliğin siyasal işleviyle ilgili bilinç hep vardı. Peraldo, Beavais'lı Vincent ve Romalı Giles, sürekli olarak evliliğin barışı korumaya, düzensizliği yenmeye ve ittifakları sağlamlaştırmaya yardım ettiğini tekrarladılar. Çoğunlukla uyuşmayan aileleri birleştiren düğün, kolaylıkla, sosyal uyum bakımından yararlı sonuçlarıyla dostlukların kapsamını büyütme ve kent içindeki ittifaklar ağını genişletme stratejisinin ana pimi haline geldi.

Bu boyutuyla düğün töreninin kendisi, sosyal ve dinsel anlamla doluydu. Kilise hukuku literatüründe gizli evliliklerin sürekli lekelenmesi, evlilik siyaseti üzerinde sosyal kontrolü (törenin aleniliğiyle) amaçlıyordu. Benzer şekilde, düğün şöleninin, Humbertus de Romanis gibi keskin zekâlı bir vaizin gözünde önemli bir işlevi vardı: Birleşen aileler yeni bir ittifak stratejisinin gözle görünür bir versiyonunu cemaate sunuyorlardı.[10]

On üçüncü yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadar evlilik üzerine yazılarda ve pastoral öğütlerde uyum teması sürekli olarak işleniyordu. Evlilikle yaratılan ve kalıcılaştırılan sosyal uyum daha geniş bir barışın hem nedeni hem sonucuydu; ev içi uyum, bir ailenin oluşumu ve devamı bakımından vazgeçilmezdi. Saksonyalı Albert, *Economics* üzerine yorumunda açıkça şu gözlemde bulunuyordu: Bir çiftteki uyum ya da uyumsuzluk, doğrudan dostların davranışına yansırken, bir eşin dostlarına ve akrabalarına yönelik yardımsever ilgi, değişmez bir biçimde etraftaki sevgiyi ve birliği artırır.[11]

Karı, iki kat barış sağlama sorumluluğuyla, bu ince denge hareketinin temel dayanağıydı. Onun görevi, her şeyden önce, kocasına boyun eğerek evlilik birliğini sağlamaktı; kocasının ebeveynleriyle ve ailesiyle iyi ilişkiler kurmak ve sürdürmek de, hemen hemen eşit derecede önemliydi. Tanımı gereği biçimlenebilir olan bir kadından, evlilik içindeki ve dışındaki çatışmaları bastırması, çelişkileri gidermesi, insanların ruhlarını yumuşatması beklenirdi. Bir barış sağlayıcı olarak rolünün anahtarı, özgül pozitif niteliklerinden ya da özel diplomasi yeteneğinden çok, uysallığı ve boyun eğme kapasitesiymiş gibi görünüyor. Sadece Christine de Pisan'ın eserlerinde bir kadının barış sağlayıcı rolü daha az barışçı bir çağrışım kazanır ve aktif bir şekilde evin dışına da uzanır. Bir prensin karısının görevi –soylu, fakat bir ölçüde bütün kadınlar için geçerli olabilen bir model– sadece kay-

nanası ve kayınbabasıyla iyi geçinmek, kocasının gözünde onları savunmak, sevmek ve onurlandırmak değil, sarayın içinde ve devlette barışı garantileme ve koruma siyasal işlevini de yerine getirmekti.[12]

Kocanızı Sevin

Koca, tanımı gereği evli bir kadının evreninin merkeziydi. Sadece kendi karısının davranış ve tutumlarının kullanıcısı ve alıcısı değil, evli kadınlara önerilen değerler sisteminin etrafında döndüğü eksendi de. Karılarla ya da karılar hakkında konuşmak, kaçınılmaz olarak kocalarla ya da kocalar hakkında konuşmak demekti. Çiftin her bileşenini daha iyi tanımlamak için bir dizi karşılıklı yükümlülük ve görev üzerinde yoğunlaşmayı da ima ediyordu.

Bir karının ilk ve en önemli görevi kocasını sevmekti. Sevmeye *(dilectio)* teşvik değişmez bir nasihatti; bazı durumlarda, bir kadının eşine karşı pek çok yükümlülüğünü özetliyordu. Bununla birlikte, karıkoca sevgisinden söz etmeden önce, önemli tanımlar ve ayrımlar yapılmalıydı. Evlilikle ilgili pastoral öğütlerin psikolojik imalarına en duyarlı vaiz olan Tournai'li Gilbert, iki tip sevgiyi birbirinden ayırt etti.[13] Birincisi, şehvetle beslenen ve ayırt edici özelliği aşırılık olan şehvani sevgiydi. Bu tip sevgi, aynı feci sonuçları –şehvet düşkünlüğü, kıskançlık, çılgınlık– üretmesi bakımından zinayla eşleştirilebilirdi. Buna karşı Gilbert, karı ile koca arasında eşit bir ilişki kurduğu için özünde sosyal olan hakiki karıkoca sevgisini tasvir etti. Bu ilişkinin kökleri, kadının erkeğin hizmetçisinden çok eşi *(socia)* olması için erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ilgili ilk kurguya kadar geri gider. Böylece, pastoral literatürde çoğunlukla kadının madunluğunu göstermek için kullanılan kaburga kemiği klişesi, aynı nedenle, evli bir çift arasında eşitlik ve karşılıklılık kurmak için de sağlam bir temeldi.

Mutlu bir evlilik hayatı resmi çizen de yine Gilbert'di; bu resimde karşılıklı sevgi evde huzur, dürüstlük ve barışı garanti ediyor ve bu da, karşılıklı sadakat ve desteği ve eninde sonunda selameti getiriyordu. Benzer şekilde, William Peraldo, daha geleneksel Kutsal Kitap savlarını çağrışım yüklü imgelerle karıştırarak, karıkoca sevgisini tercih etmenin on altı iyi nedenini sıraladı.[14] Evlilik, kesik bir dal ile verimsiz bir yumruyu kaynaştıran bir aşı gibiydi; kalbe giden damarın içinden geçtiği parmağa geçirilen düğün bağı, karı ile koca arasında akması gereken sevginin kusursuz bir simgesiydi.

Eşitlik mi, Boyun Eğme mi?

Teologların bile üstünde durdukları karıkoca sevgisine yapılan bu vurgu, iki cins arasında, konuyla ilgili literatür toptan okunduğunda edinilen açık bir dengesizlik izlenimini ortadan kaldıramaz. Voragine'li Jacob, diğerlerinden daha iyi bir biçimde, bu dengesizliğin kesin koşullarını tanımlamayı başardı. Kuşkusuz, diyordu Jacob, karı ile koca birbirlerini yoğun bir şekilde sevmeli ve selamete kavuşmak için birbirlerine yardım etmelidirler. Bununla birlikte, kocadan, sadece karısının kusursuz sevgisine ölçülü sevgiyle *(discretus)* karşılık vermesi istenir. Bir karının sevgisi, diyordu Jacob, "hiç kimsenin kocasından daha akıllı, daha güçlü ya da daha yakışıklı olmadığına" içtenlikle inanarak hakikat ve oran duygusunu kaybettiğinde ve duyguları tarafından kör edildiğinde, kocasının her şeyinden hoşlandığında, kocasının yaptığı ve söylediği her şeyi doğru ve haklı bulduğunda kusursuzdur.[15]

Bu körlük ve ölçü yoksunluğu kocaya yasaktı. Kocanın sevgisi asla çok ateşli olmamalıdır; mutedil ve ölçülü olmalıdır. Aziz Hieronymus'un aşırı sevgiyi zinayla eş sayan bir pasajını yeniden işleyen Jacob, çok fazla sevgiyle seven, rasyonelliğini kaybeden ya da kendini duygularına kaptıran erkeği ayıplarken, farklı seslerden –William Peraldo'dan Romalı Giles'e, Novara'lı Philip'ten Beavais'lı Vincent'a kadar– oluşan büyük bir koroya katılıyordu. Kıskançlık, tutku ve son kertede çılgınlık, sevgili karısı Marianna'yı öldüren Herodes'in ve Havva'yı üzmemek için Tanrıya itaatsizlik edip bütün insanlığı günaha sokan Âdem'in temsil ettiği insanın kendi karısına duyduğu ölçüsüz sevginin sonuçlarıdır.[16]

Aristoteles'e dayanan ve eşit olmayan ortaklar arasında dostane bir ilişki olarak evlilik öğretisi, bir çiftin duygusal dengesizliğini rasyonalize etmeye yönelik daha sonraki girişimler için yararlı bir sıçrama tahtasıydı. Albertus Magnus ile Aquino'lu Tommaso şunu iddia ediyorlardı: Karıkoca dostluğu adalete dayanır; karı ve kocada bulunan farklı erdem düzeylerine uymadan edemez. Bir koca daha fazla rasyonellikle donanımlı ve daha fazla erdeme sahip olduğu için, daha fazla sevgi alır. Bir karı doğal olarak madundur; bu yüzden doğasına uyacak ölçüde, daha az oranda dostluk alır.[17] John Buridanus aşağıdaki iddiada bulunacak kadar ileri gitti: "Bir koca, bir karıdan daha fazla ve daha soylu bir sevgiyle sever; çünkü üstün bir varlık madun bir varlık için, kusursuz kusurlu için, verici alıcı için, hayırsever hayır gören için ne ise, bir koca da karı için odur. Koca karısına çocuk verir ve karı çocuğu ondan alır."[18]

Karı, hem betimleyici hem de normatif olan bir muhakeme

ağının içine koyuluyordu. Kadın, uzlaşmaz bir çelişkinin kıyısında titreyip duruyordu: Kocasını sevme yükümlülüğünün, karılık işlevinin özünün, bitmez tükenmez madunluğunun işaretinin ta kendisi olduğu anlaşılıyordu. Kadına duygular egemen olduğu ve erkekten beklenen kendi kendini kontrol etme yeteneğinden yoksun olduğu için, ulaşılamaza ulaşma çabasıyla, güçlü fakat yanlış bir sevgiye mahkûm edildi: Kocasının karşılık olarak verdiği sınırlı fakat kusursuz sevgi. Dahası, karısı –alışıldığı üzere sevgisinin edilgen nesnesi– sorumlu tutuldu. Kocası, kilisenin evlilik kurumuyla önüne geçmeye çalıştığı şehvetin avı olmasın diye kendisini sevilebilir hale getirmek zorundaydı. Diğer yandan çok cazibeli olsa, kocasında aynı şehveti uyandırarak kendisi günaha girerdi. Kısaca, ondan ölçüsüz sevmesi, fakat kendisinin kendi duygularıyla yapamadığı ya da yapmasına izin verilmediği ölçülülüğü kocasının sevgisine dayatması beklenirdi.

Bir karının sevgisinin gerçekte ne anlama geldiğini kendimize soracak olursak, kadının kendi duygularını rasyonel olarak kontrol etmesinin imkânsız olduğunu; kocasına duyduğu güçlü sevgiye anlam vermesi için dışsal ölçütler bulmak zorunda olduğunu anlarız. Ölçütler ve anlam, karının saygıyla ve sessizce yararlanmaktan başka hiçbir şey yapması beklenmeyen kocasının heveslerinde bulunacaktı. William Peraldo'nun ve Beavais'lı Vincent'ın tefsirlerinde, kocanızı sevin, gönüllü boyun eğin demekti. Kutsal Kitap'ta ima edilen potansiyel eşitlik, kadınları eşitlik konumundan neredeyse kölece boyun eğme konumuna sürükleyen ilk günaha yapılan göndermeyle bertaraf edildi.

Kadınlara yönelik öğütlere egemen olan itaate teşvik, birçok farklı kaynakta ortaya çıkıyordu. Aristoteles'ten esinlenen metinler, evli çiftteki söz birliğinin ortak amaçların ve arzuların değil, kocanın kararlarının karının itaatiyle güçlendirildiği iyi düzenlenmiş bir rejimin sonucu sayılması gerektiğini açıkça ifade ediyordu. Christine de Pisan bile, alçakgönüllülüğü ve itaati, bir kadının kocasına duyduğu sevginin yaşamsal şartları sayıyordu.[19] Bir kocanın karısı için yazdığı *Ménagier de Paris*, itaat üzerinde ısrarın mükemmel bir örneğini verir.[20] Bu eserde sevgi ile itaat arasındaki özdeşleşme, kadının hiçbir ahlaki sorumluluğu olmayacak ölçüde kocasının iradesine mutlak bağımlılığıyla sonuçlanıyordu. İtaat lehine bu uzun gerekçe, Kutsal Kitap'tan hayvanlar dünyasına, Boccaccio'nun *Decameron*'undaki Griselda'nın korkunç hikâyesine kadar uzanan sayısız örnekle zenginleştirildi.

Karıkocalık Hakları ve Sadakat

Bir karının kocasına mutlak bağımlılığı bağlamında, ahlakçıların ve teologların vurguladıkları eşitlik ve karşılıklılığın son kalesi, hiçbir zaman evlilik için yaşamsal sayılmasa da, cinsel etkinlikti. Zinadan kaçınma gereğiyle haklılaştırılan evlilik, her iki eş için de meşru cinsel etkinliği garanti etmeliydi. Karıkocalık hakları tek eşit ve karşılıklı mübadele alanı, hem kocanın hem karının istekte bulunabildiği (günahtan sakınmak için) ya da reddedebildiği (meşru koşullar sağlanmadığında) tek alandı.

On üçüncü yüzyılda teolojik düzeyde gelişen ve on beşinci yüzyılda özellikle pastoral metinlere yansıyan karıkocalık hakları üzerine uzun tartışma, cinselliğin sınırlarını ve doğasını tanımlamaya çalıştı. Bu girişim, sadece kilisede eğitilecek evlatlar üretmenin ya da zinadan kaçınmanın bir aracı olarak cinselliği hoş gören evlilik öğretisiyle ilişkisi bağlamında soruna odaklanmak için, cinsel etkinliğin nerede ve ne zaman yapılacağına dair yasakları dikte ederek katı bir şekilde sınırlayan kefaretin ötesine geçti.

Cinsel etkinliğin kontrolü özgün bir erdemle sağlandı: Karıkoca iffeti. Evli bir çiftten seksten bütünüyle vazgeçmeleri beklenemediği için, iffetlilik cinsel etkinliği evlilik öğretisinin sınırları içinde tutmak anlamına geliyordu. Evlilik töreni sırasında, diye iddia ediyordu Vitry'li James, Cana'daki mucize –kötü günah suyunun değerli erdem şarabına dönüşmesi– sürekli canlandırılır. Aslında "evlilikten önce bakirelik denen erdemin kendisi, asla kaybedilmez; evlilikte, karıkoca iffeti adıyla devam eder".[21] Karıkocalık haklarının karşılıklılığı, en azından ilke olarak bir çiftin cinsel yaşamıyla ilgili bütün kararlarda uyumu öngörüyordu. Hiçbir şey, hatta daha fazla kutsallığa ulaşma arzusu bile, bir eşin cinsel görevinden geri durmasını haklı gösteremezdi.

Vücutlara karşılıklı sahip olma, her şeyden önce, mutlak karşılıklı sadakatle korunan özel bir ilişkiyi ima ederdi. Evliliğin vazgeçilmez bir bileşeni sayılan karşılıklı sadakat yükümlülüğü, evliliğin ana ihsanlarından biriydi, pastoral ve teolojik literatür tarafından oybirliğiyle dayatılıyordu. Ne var ki, vaazlar, bu müttefikler korosunda bir akortsuzluğa işaret ediyordu. Tournai'li Gilbert, birçok kocanın hatalı bir şekilde karılarından daha az yükümlü olduklarına inandıklarını dinleyicilerine hatırlatırken, yükümlülüğün karşılıklılığını vurguluyordu.[22] Benzer şekilde Voragine'li Jacob, her iki eşin de vefalı olması gerektiğini vurguluyor, fakat bir karının "kocasından daha iyi sadık kaldığını" da kabul ediyordu; çünkü, karı dört gözetim öğesi tarafından korunur, koca ise bu öğelerden sadece

birinden etkilenir: "Tanrı korkusu, kocasının kontrolü, toplumsal utanç ve kanun korkusu."[23]

Hem kocaya hem karıya dayatılan sadakatin kadın için daha bağlayıcı olduğu izlenimi, Aristotelesçi metinler ve zina teması üzerine teolojik yazılar tarafından da doğrulanır. Romalı Giles sorunu genel terimlerle ele aldı: Bir kadın, sadece yaygın kabul gören bir pratik olduğu için değil, bir dizi pratik kaygının hesaba katılması gerektiği için de bir tek erkeğe bağlı olmalıdır. Birden fazla erkekle ilişkide olmak, bir karının kocasına doğal bağımlılığını yıkar ve ev içindeki uyuma bir engel oluştururdu; en kötüsü çocuklara zarar verirdi. Sık ve değişik cinsel ilişkiler, bir yandan, "diğer kadınlardan daha fazla kısır olan fahişelerin kanıtladığı gibi çocuk üretilmesini engellerdi". Diğer yandan, cinsel karmaşa ve "babalığın kesinliğini gölgeleyen" her şey, "babaların, irsiyet ve büyütme bakımından çocuklarına özen göstermelerini önler".[24]

Çocukların iyiliği, karıkoca ilişkilerini düzenleyen söylemde merkezi bir yer işgal ediyordu. Bir zamanlar sadece bir çiftin cinsel etkinliğini meşrulaştıran üreme, bütün aile etiği sistemini tutan köşe taşına dönüştürüldü. Bu koşullarda çiftlerle ilgili ahlaki söylem, üremede kocanın rolü ile karının rolü arasındaki doğal farklılıklara göre biçimlendirilebilirdi. Romalı Giles'e göre, karının alçakgönüllülük, iffetlilik ve sadakati koca için önemliydi; çünkü başka hiçbir şey babalığının meşruluğunu garanti edemezdi. Bütün diğer dişil erdemler, bir şekilde bu sigorta ihtiyacıyla bağlantılıydı. Kaçınma ve aklı başındalık, doğal dişi şehvetliliğini ılımlılaştırıyordu; sessizlik ve durağanlık bir karıyı kocası için hoş bir eş haline getiriyor ve karısının iyi davranışı konusunda kocayı rahatlatıyordu. Giles'le birlikte, Aquino'lu Tommaso'dan Saksonyalı Albert'e, Oresme'den Buridanus'a kadar bütün Aristoteles yorumcuları, zürriyetin meşruluğunu sağlamanın tek yolunun kadının sadakati olduğunu ve bir kocanın karısının vücudu üzerindeki denetiminin babalığını güvenceye almanın tek yolu olduğunu kabul ediyorlardı.[25] Böylece sadakat, eşsiz bir kadın erdemi haline geldi. Erkek sadakati, karının cinsel davranışının adil bir bedeli haline geldi. Kadının meşru üremeyi sağlamak için "psikolojik olarak" mecburi olan sadakati, erkeğin daha az bağlayıcı, fakat daha erdemli vefakârlığıyla karşılandı.

Sadece bu öncül, zinaya yönelik açıkça çelişkili tutumları haklı gösterebilir. Bir erkeğin kadına kıyasla daha fazla olan ahlaki sorumluluğu, daha fazla erdem yükümlülüğü ve daha fazla kabahat payı anlamına geliyordu. Diğer yandan, bir kadının zinasının sonuçları daha korkunçtu ve şehvet düşkünlüğünden ihanete, dine saygısızlıktan soyguna kadar uzanan geniş bir günah yelpazesini kapsı-

yordu. Kadın, kendi çocukları üzerindeki derin yan etkilerden ötürü suçlanıyordu: Piçlerin doğumuyla mirastan mahrum kalan meşru çocuklar; doğumlarındaki belirsizlik nedeniyle ensest riskine maruz kalan gayri meşru çocuklar. On ikinci yüzyıldan itibaren, zina yapan bir kadına ne yapılması gerektiğiyle (affetmek mi, cezalandırmak mı, kınamak mı, yoksa öldürmek mi gerektiği) ilgili olarak kefaret ve kilise hukuku literatüründe yürütülen tartışma, erkek ve kadın zinakâra gösterilen muamelenin eşitsizliğini teyit eder. Sadakat yükümlülüğünün sadece karı için bağlayıcı sayıldığını vurgular.

Salt fiziksel düzeyle sınırlanan sadakat sorunu, neredeyse sadece dişi bedene, ezelden beri bir baskı nesnesi olan dişi bedene uygulandı. Yeni evlilik ideolojisi meşru çocuklar doğurmayı öncelikler listesinin tepesine yerleştirdiği için, bir kadının bedeni öncekinden daha fazla korunmalıydı. İffetlilik ve sadakat, büyük ideal olarak bakireliğin yerini aldı. Gerçi bakirelikte olduğu gibi, bu erdem özel olarak bir kadın erdemi haline gelir gelmez fizyolojik terimlerle tanımlandı, baskıcı pratiğe yansıtıldı. Bir kadının bedeninin gözetimi artık Tanrının değil, kocasının yararı içindi. Dişi bir bedenin gözetimi, evli kadınlarda bile, mükemmel bir değer olarak kaldı.

Selamete Yardım

İlginç bir tövbe biçimi, Chobham'lı Thomas'ın *Summa Conffessorum*'unda (1215) ortaya çıktı. Günah çıkaran bir papaz evli kadınları "kocalarına vaaz veren kişiler"e dönüştürebilirdi. Her karı "yatak odasında kocasına sarılırken onunla yumuşak konuşmalıdır: Kocası zalim, bağışlayıcı olmayan ya da yoksullara eziyet eden biriyse, onu acıma duygusu edinmeye teşvik etmelidir; bir haydutsa, haydutluğunu eleştirmelidir; cimriyse, onu cömert olmaya ikna etmelidir, ortak parayı kullanarak gizlice sadaka vermelidir."[26] Özellikle tefecilerin karılarına tavsiye edilen bu düşünce, bir kadının herhangi bir papazdan daha üstün olan ikna yeteneğini belirtiyordu. Kadının sözleri, örtük bir şekilde, bütün vaizlerin en kutsal ve en etkili sözleriyle karşılaştırılıyordu. Bu durum kadınlara, özgün misyonları çiftin selametini sağlamak olmak üzere, aktif bir şekilde araya girme fırsatı veriyordu. Kadınların sözlerine –çoğunlukla olumsuz bir şekilde gereğinden fazla, dağınık ve suç yüklü sayılan– yapılan vurguda bir istisna oluşturan Chobham'lı Thomas'ın önerisi, yaklaşık bir yüzyıl sonra eşit ölçüde şaşırtıcı bir projede yankı buldu. Pierre Dubois'nın (öl. 1312), Hıristiyan kadınları misyoner olarak kullanma, uygun bir eğitimden sonra Hıristiyan olmayan kocalar bulmalarına yardım etme düşüncesi vardı; bir karının ikna gü-

cünün, Hıristiyan olmayan bu kocaları Hıristiyanlığa döndüreceğini umuyordu.[27]

Chobham'lı Thomas ile Pierre Dubois'nın önerileri, Aziz Pavlus'un iman etmeyen koca karısında takdis olunur diyen ayetinin (Korintoslulara I, 7:14) harfi harfine uygulanmasıydı. Yüzyıl boyunca vaizler ve ahlakçılar, karıların kocalarının selametine katkıda bulunabileceklerini tekrarladılar; kuşkusuz daha az vurguyla. Azize Cecilia'yı –dua, ikna ve örnekle aksi ve iman etmeyen kocasını döndürmeyi başaran bir karı– bir rol modeli olarak önerdiler. Dişi cinsin zayıflığının bir göstergesi sayılan "yumuşaklığı", bu bağlamda, dik başlı kocasını yumuşatmak için kullanılacak bir güç haline geldi.

Ne var ki, bir karının kocasının kurallarına ve düşüncelerine toptan bağımlılığıyla ilgili ideolojik bir çerçeve içinde, karılara kocalarının davranışlarının ahlaki sorumluluğunu emanet etme olasılığı, tam olarak araştırılmadı. Azize Cecilia'dan, evliya eşler incelenirken kısaca söz edildi ve hemen unutuldu. Bir kocayı uyarma yükümlülüğü, en azından on dördüncü yüzyılın sonuna kadar, karılık görevleri listesine dahil edilmedi.

Kadının yaratılmasıyla ilgili Kutsal Kitap hikâyesiyle teyit edilen, bir karının kocasına yardım etmesi gerektiğine dair iddia, karının yardımı nadiren selamet için aktif bir işbirliği şeklinde yorumlansa da, en geniş bağlamlarda ciddiyetle tekrarlandı. Bir kadının üremede ortak olma işleviyle ilgili en aleni ve yaygın yorumun yanı sıra, erkeğe yardım edebilmesinin başka yolları da vardı. Birincisi, Vitry'li James, Sorbonne'lu Robert ve William Peraldo'nun yorumladığı gibi, karı, cinsel varlığıyla kocanın nefsin ayartmalarından sakınmasına yardım ettiği için, günaha karşı bir siperdi.[28] İkincisi, Aziz Bonaventura ve Megenberg'li Conrad'ın iddia ettiği gibi, karı bir arkadaştı ve manevi destek verirdi.[29] Her şeyden öte, Voragine'li Jacob'un Aristotelesçilerle aynı çizgide belirttiği gibi, ailenin idaresine yardım ederdi.[30] Laik literatür, bir karının kocasına nasıl yardım edebileceği sorununu daha ayrıntılı ele aldı; bir kadının kocasının manevi rehberi ve danışmanı olma olasılığına izin verdi. Barberino'lu Francesco'ya göre, bir kraliçe sadece günlük gereksinmelerinde kocasına yardım etmekle kalmamalı, ahlaki tutumlarında ve siyasal atılımlarında ona danışmanlık yapmalı, onu merhamete teşvik etmeli ve saray entrikalarına karşı korumalıydı.[31] Bir karının kocasının emirlerine ve arzularına bütünüyle boyun eğmesi gerektiğinde ısrar eden *Ménagier de Paris*, yine de, kendisine "aptalca" ya da adil olmayan bir şey yapması durumunda kadının kocasını tatlılıkla ve basiretli bir şekilde eleştirmesine fırsat veriyordu.[32] Christine de Pisan'ın *Livres des trois vertus*'sü daha da ileri gider: Burada karı, selamet

yolunda kocasının en sağlam danışmanı ve rehberi sayılır. Evlilik bağı, her kademeden kadın için, her şeyden önce kocanın hayatının kamusal ve özel her alanında, maddi ve manevi ihtiyaçlarında ona yardımcı olma taahhüdü olarak sunulur. Christine, prenseslere kocalarının ruhlarına ve bedenlerine özen göstermelerini, gerekirse günah çıkaran bir papaz aracılığıyla onları kibarca uyarıp yanlışlarını düzeltmelerini öğütlüyordu. Orta sınıftan kadınlara güler yüzlü olmaları ve kocalarının kaygılarını unutmalarına yardım etmeleri öğütleniyordu. Zanaatçıların ve köylülerin karılarına, kocalarının iş ahlakını kontrol etmeleri, işin basit yanlarına öğrenerek onlara yardım etmeleri söyleniyordu. Yoksulların karılarının, kocalarını rahatlatmak ve umutlu tutmaktan başka seçenekleri yoktu.[33] Christine de Pisan, Chobham'lı Thomas'ın düşüncesini somut talimatlara dönüştürmüş gibi görünüyor: Kadınların sözleri, ev içi öğütlerin aracı haline geldi ve karılara, kocalarının selamete kavuşmalarına yardım etme yetkisi verildi.

Bir Karı Seçmek

Aile yükümlülüklerini tartışmadan önce, eş seçiminde kullanılan ölçütleri çözümlemek gerekir. Kadının izleyeceği çok az sayıda muğlak işaret vardı (kocanda zenginlik değil, iyi huy ve bilgelik ara); erkek bakış açısı ise, aksine, çok iyi ifade edilir. Doğru kadını seçmeyi bilmek, aslında, başarılı bir evlilik yapmanın ilk adımıydı.

Bu kolay bir iş değildi. Peraldo, dua edip sadaka vererek doğrudan ilahi müdahaleyi sağlamadan bunun hemen hemen imkânsız olduğunu ilan etti.[34] Aziz Hieronymus'un evlilik karşıtı düşüncesini benimseyen İngiliz Dominiken John Bromyard (öl. 1352), bunun başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünüyordu; ister çirkin olsun ister güzel, ister doğurgan olsun ister kısır, karı sorun demekti.[35] Novara'lı Philip, Romalı Giles ve Voragine'li Jacob, bir karı seçildiğinde hesaba katılması gereken faktörleri gösterirken daha az kötümserdiler. Günlük pratikte yaşamsal bir değerlendirme olan kadının çeyizinin büyüklüğüne önem verilmemelidir; dünyevi laik bağlamda bile, aile statüsü, iyi bir ün ve dostların bolluğu gibi diğer dışsal nimetler daha önemlidir. Kadının dürüst tutumu elzemdi ve Voragine'li Jacob'a göre, annenin –hatta Certaldo'lu Paolo'ya göre ninenin– davranışına bakılarak garanti edilebilirdi.[36]

Bir kadının görünüşünün önemi de hafife alınmamalıdır. William Peraldo, evli bir çiftte uyum ve istikrar için yaşamsal olan homojenliği garanti etmek için bir karının kocasıyla aşağı yukarı aynı yaşta olması gerektiğini düşünüyordu. Voragine'li Jacob'un ide-

ali, vasat görünüşlü bir kadındı, korunması zor bir güzellik ile birlikte yaşanamayacak bir çirkinlik arasında iyi bir uzlaşmaydı.[37] Diğer yandan Romalı Giles, kesinlikle güzel, uzun boylu bir kadını savunuyordu; çünkü böyle bir kadın, fiziksel özelliklerinin çoğunu annelerinden alan çocuklarına bu nitelikleri aktarabilirdi.[38]

Sadece bir tek konuda görüş birliği vardı: Kadın genç olmalıydı ya da en azından Aristoteles'in gösterdiği gibi dul değil bakire olmalıydı. Masumiyet ve deneyimsizlik, müstakbel karıda bir kusur olmaktan öte, kocanın onu şekillendirebileceğinin garantisiydi. Dul bir kadın ise, aksine, en azından ev içi uyumu potansiyel olarak tehdit eden kemikleşmiş alışkanlıkları ve gelenekleri (önceki evlilikten çocukları olmasa bile) yeni eve taşırdı. Bir bakire, kendisine her şeyden önce vücudunu korumasını öğreten basit aile eğitimiyle eşine gelirdi. Evli bir kadın olarak yeni statüsüyle ilgili bilinmesi gereken her şeyi kocasından öğrenmeye hazır ve istekli olurdu.

Bir Kocanın Görevleri

Evli bir çiftte karşılıklı sevgi, cinsellik ve sadakat yükümlülükleri üzerine tartışma, evlilik öğütlerinin merkezinde yer alıyordu. Bu tartışma, evli çiftteki eşitliğin ve bağımlılığın çelişkili dinamiklerini mercek altına koymamıza imkân verir. Resim özel olarak erkeklere ait görevlerle – hemen hemen her yerde hazır ve nazır üçleme: Destek olma, öğretme ve düzeltme görevleri – tamamlandığında, bu dinamikler daha alenileşir. Bu üç ayrıcalık, birbiriyle sıkı bir şekilde bağlantılıydı; sadece kadının "doğal" madunluğuna dayanmıyor, kadının konumunu sağlamlaştırıyordu da.

Bir koca, her şeyden önce, hayatta kalmak için gereksinim duyduğu her şeyi dışarıdan alan karısının geçimini sağlamakla yükümlüydü; zira kadın her türlü üretim biçiminden koparılmıştı ve ev içi rolü, zaten var olanı muhafaza etmekle sınırlıydı. Bununla birlikte, pastoral literatürde bir kadının gereksinim duyduğu her şeyi kocasından alması gerektiği fikrine verilen açık onay, ahlaki tonlar aldı. Karının gereksinmelerini karşılamak salt ekonomik bir işlev değildi. Karının isteklerinin, gereksiz fazlalıklara duyulan arzudan çok gerçek zorunluluğa dayandığından emin olmak kocanın göreviydi. Kocanın karısının geçimini sağlama yükümlülüğü, bütün ahlaki vurgularıyla birlikte *ornatus* hayaletini akla getirirdi. Bir kadının hayattaki yerine uygun giyinme ve süslenme şartı, koca için karısının edep gereksinmelerini, çiftin sosyal statüsüne göre değişen gereksinmeleri gözetme yükümlülüğüne çevrildi.

Böylece, bunun gibi özellikle dişil bir alanda bile, ahlaki sorum-

luluk karıdan kocaya geçti. Karısının aşırı, beyhude ya da gereksiz süs zevkini bastırmayan bir koca, tipik kadın uçarılığını teşvik etmekten sorumlu tutulacaktı. Bir kocanın karısının davranışından dolaylı bir şekilde sorumlu olması daha da kötüydü. Vaizler şu gözlemde bulunuyorlardı: Karılar, kocaları için giyinip süslendiklerini iddia ederler. Aslında, evde özensiz giyinip dolaşırlar ve sadece dışarı çıktıklarında fark edilmek, böylece kendi kibirlerini ve kendilerini izleyenlerin şehvetini beslemek için kendilerini güzelleştirirler.[39]

Giysi, mücevher ve güzellik ürünleri üzerindeki bu denetimde örtük olarak var olan eğitsel işlev, kocanın en önemli ayrıcalıklarından biri olan açık eğitsel bir pratik haline geldi: Öğretme. Karı, her şeyi kocasından öğrenmeliydi. Aziz Pavlus'a göre, kocanın işlevi, karısının rehberi, müminler meclisi ile suskunluğa mahkûm edilmiş karısı arasında bir aracı olmaktı. Aristoteles'in *Economics*'i de, öğretmeyi, kadını çocuk yapmaya ve eğitmeye hazırlamak üzere kocanın özel görevi sayıyordu. On üç ila on dördüncü yüzyıl pastoral literatürü, koca artı öğretmen figürleriyle doludur.

Öğretilecek ilk şey ev ekonomisiydi. Karı aile evini ve mülkiyetini idare edebilmeliydi, aile mallarını özenle çoğaltmalı, ihtiyatla muhafaza etmeli ve akıllıca bölüştürmeliydi. Bununla birlikte, kocanın en önemli görevi karısının ahlaki ve dinsel eğitimine dikkat etmek ve davranışlarını denetlemekti. *Ménagier de Paris*'nin dayandığı öncül şuydu: Bir karı, her şeyi kocasından öğrenmek zorundadır. Bu risale, genç karılar için ayrıntılı bir elkitabından başka bir şey değildi; dinsel görevler üzerine bir bölümle başlayıp ahlak alanına geçiyordu. Eser bütün erdemler ve kötülükler sistemini, iyiyi eş seçme sorununu ve davranış kurallarını ele alıyordu. Karıkocalık görevlerini, eve ve aileye bakan, yemek pişiren ve bahçe işleri yapan kusursuz bir ev sahibesinin görevlerini ayrıntılı bir şekilde tartışıyordu.

Bir kocanın öğreticiliği, kültürlüleştirmeden çok karısı üzerinde denetim kurma meselesiydi. Galli John, Voragine'li Jacob, Romalı Giles ve Saksonyalı Albert, öğretinin eğitsel vurgusu ile baskıcı gözetim pratiği arasında sürekli gidip gelen ahlaki öğretim gereğini ısrarla vurguluyorlardı. Kişinin kendi karısının gözetimcisi olması, karısının tavır ve davranışlarının muhafızlığını yapmak, onu baskıcı bir ilgiyle kuşatmak (yapısal zayıflığını ve ahlaki yumuşak başlılığını telafi etmek için), baştan çıkma yolundan uzak tutmak ve aptalca ya da ayıp tutumlarını düzeltmek anlamına geliyordu.

Kişinin kendi karısını düzeltmesi, gerçek sevginin bir göstergesi sayılıyordu ve minnettarlıkla kabul edilmeliydi. Yine düzeltme tartışması, bir kadının bilinen zayıflığı konusunu kapsıyordu ve bir karının günah işlemesi muhtemel yerleri gösteriyordu: Kadınların ay-

lakça çene çalmaya daldıkları pazaryerleri ve kamusal alanlar; dişi merakın gösteriş arzusuyla el ele gittiği dans ve gösteriler. Süslenme takıntısı, birçok vaazın özelliğini oluşturuyordu: Kocanın maharetli denetimi olmasa, kadının süslenme sevdası tüm aileyi ekonomik yıkıma sürükleyebilir ve karıyı fahişeliğin eşiğine götürebilirdi.

Bununla birlikte, diyordu Voragine'li Jacob, kocalar karılarına gereğinden fazla katı davranmamalıdır. Aşırı sertlik, erkek cinsin ana kusurlarından biridir, birçok aile anlaşmazlığının nedenidir. Bir erkek, "kötü alışkanlıklar"a sahip bir karıyı düzeltmek için, İoannes Khrysostomos'un önerilerini izlemelidir: Önce ilahi kanunu öğrenmesinde ısrar edin; sonra, tipik dişi sıkılganlığının egemen olması umuduyla eleştiriye geçin. Sadece son çare olarak sopa kullanın; "Özgür bir kadın gibi utanç duymayan kadını, bir hizmetçi gibi dövün".[40]

Bütünüyle erkeğe ait olan fiziksel cezaya başvurma ayrıcalığı, evli çiftin dengesizliğinin nihai, en somut sonucunu oluşturuyordu. Eşitlik, söz birliği ve karşılıklılıkla ilgili herhangi bir ilke, öncelikli görevi itaat etmek olan kadınlar ile temel işlevi kontrol etmek, desteklemek, öğretmek ve düzeltmek olan erkekler arasında kurulan gerçek bağımlılıkla uğraşmak zorundaydı. Uyarıya tanınan sınırlı kapsam, düzeltme konusunda karıkoca arasındaki dengesizlik ve eşitlik üzerine tartışmanın salt cinsel alanla sınırlanması, evli çifti yüceltip bir ideoloji yaratırken eşitsizlik koşullarını mühürleyen bir sürece işaret eder.

Aileyi İdare Etmek

Sara'nın üçüncü görevi aileyi idare etmek ve çocuklarına ve hizmetçilere göz kulak olmaktı. Bu yükümlülüğün kadınlara sunar gibi göründüğü potansiyel olarak geniş kapsam, erkeğin sağlam bir şekilde merkeze yerleştiği Aristotelesçi bir aile görüşüyle daraltılıyordu. Sorun, karının görev ve işlevlerini, kocanın çocuklar ve hizmetçiler üzerindeki tartışmasız egemenliğine zarar vermeden küçük bir dişi müdahale alanı yaratacak şekilde tanımlamaktı.

Hizmetçiler söz konusu olduğu sürece, işler nispeten yalındı. Vaizler ve laikler, evin sahibesinin rolünü sevme, öğretme ve ahlaki denetim sağlama yükümlülüğüne indirgeme eğilimindeydiler. Bir kadının günlük işi hizmetçilerin işlerini düzenlemek değil, daha çok kadın hizmetçiler ile erkek hizmetçilerin birbirleriyle düşüp kalkmalarını önlemek, günlük davranışları göz altında tutmak, şehvet ya da düzensizliğin ilk işaretlerini bastırmak ve böylece ailenin ahlakını koruyup evin efendilerinin tutumuna yönelik potansiyel tehlikeleri bertaraf etmekti.

Annenin çocuklarıyla ilişkisi daha karmaşık ve dikkat gerektiren bir meseleydi. Üreme ve eğitim, görmüş olduğumuz gibi, evliliğin ödülleri arasındaydı, evlilik bağının saygınlığını ve istikrarını sürdürmede yaşamsal öğelerdi. Çocuk doğurmak aynı zamanda Havva'nın günahının kefaretiydi (Tekvin 3:16), bu günahtan arınmanın ve ebedi kurtuluşa ulaşmanın bir aracıydı (Timoteos I, 2:15) ve Tanrının buyruğuyla erkeklere yardım etmenin en doğal yoluydu (Tekvin 2:18). Bir annenin birinci yükümlülüğü, bu dünyaya evlat getirmekti. Dominiken Gorran'lı Nicholas'ın (öl. 1295) sözleriyle "ölünceye kadar sürekli çocuk doğurmak"[41] bakirelikle selamete kavuşmanın tek gerçek alternatifiydi. Aziz Bonaventura şu gözlemde bulunuyordu: "Evlilik" (matrimony) kelimesinin annelik işlevlerine işaret ederken, "irsi mülkiyet" (patrimony) kelimesinin maddi mallardaki özel erkek alanını ima etmesi tesadüf değildir.*[42]

Üremeyi zaman zaman olan bir olaydan çok sürekli bir yükümlülük olarak tasarlayan zihniyet düşünüldüğünde, ahlaki söyleme anneliğin fizyolojik yanlarının egemen olması şaşırtıcı değildir. Üreme, gebelik, çocuk doğurma, emzirme – anneler ve çocuklar üzerine, nadiren salt doğal yönlerin ötesine geçen tartışmanın anahtarlarıydı. Tournai'li Gilbert ve John Bromyard gibi din adamları ve Barberino'lu Francesco gibi laik yazarlar, bir kadın için talihsizlik, evli bir çiftin birliği için felaket anlamına gelen kısırlıkla meşgul oldular.[43] Hasta ya da sakat çocuklar dünyaya getirme korkusu, cinsel yasakları besleyip güçlendirdi. Ve meşruluk takıntısı, tüm aile ilişkileri ve değerleri yapısının temeliydi.

Hamilelik ve doğurma, Kutsal Kitap'ın mahkûmiyet kararını onaylarcasına, herkes için, özellikle de kadınlar için sefil bir yaşam sayılan şeyin en trajik anlarıydı. Papa III. Innocentius'un *De Contemptu Mundi*'sinde rastlanan temaların ayrıntılarına giren Champagne'lı Durandus, hamile kalmaktan ("nefsin kaşınması ve şehvet hevesi"nin sonucu) gebeliğe (hem kadının hem çocuğun yaşamından duyulan kaygı ve korkunun tedirgin ettiği) ve doğuma (acının ve ölüm hayaletinin egemen olduğu) yolculuğu iç karartıcı terimlerle tasvir ediyordu.[44] Barberino'lu Francesco'nun görüşü daha az trajikti. Laik bir adamın gözleriyle gebeliği, ahlaki anlamdan ziyade tıbbi anlamda uyanık olunması gereken bir zaman olarak görüyordu. Gebeliğin başlangıcında bir kadın "atlamaktan ve koşmaktan ve ani hareketlerden" sakınmalıdır. Ceninin hareket ettiğini ilk hissettiğinde, "içindeki ye-

* Evlilik hayatı anlamına gelen "matrimony" kelimesinin kökü olan "mater" kelimesi anne, babadan kalma mal anlamına gelen "patrimony" kelimesinin kökü olan "pater" ise baba anlamına gelir. – ç.n.

ni ruhun zarif bir biçim alması için ölçülü yiyip içmeli ve Tanrının dostu olarak mutlu yaşama"lıdır. "Tanrıyı ve çocuğunu memnun etmek istiyorsa", gebe kaldıktan, doğurduktan ve emzirdikten sonra cinsel ilişkiden uzak durmalıdır.[45] Megenberg'li Conrad'ın *Yconomica*'sında da benzer öneriler vardı; doğumlarından önce çocuklara gösterilmesi gereken ilgi ve özene yaptığı vurgu, onu hümanist bakış açısının öncüsü haline getirir.[46] Bir annenin çocuğuna hayat verme ve sağlıklı olmasını sağlama görevi, doğum kontrolü, düşük ve bebek öldürme de dahil doğumları sınırlamayı amaçlayan kabahatlerden (kefaretlerde ve günah çıkarmalarda sık sık sözü edilen) hemen hemen tamamen kadınları sorumlu hale getiriyordu. Kadınlar, büyüyle ya da efsunla kısırlıklarını ya da çocuklarını tedavi etmeye çalıştıklarında, günah işlemeyi göze alırlardı.

Bu saf fiziksel ilişkide annenin duyguları neredeydi ve çocuklarının eğimindeki rolü neydi? Pastoral literatürde anne sevgisi bir görev sayılmazdı; verili farz edilirdi. Annelerin çocuklarını sevdiklerini herkes görebilirdi. Anne ile çocuğun paylaştığı yakın fiziksel ilişki düşünüldüğünde, bu son derece doğaldı. Voragine'li Jacob şu gözlemde bulunuyordu: Bir anne çocuğunda kendisinin bir parçasını görür; çocuk için, babanın çektiğinden çok daha fazla acı çeker ve çocuğu, mutlak bir kesinlikle kendi çocuğu olarak kabul eder.[47] Aziz Tommaso bu görüşü onaylıyordu. Bir anne, diye yazıyordu, "çocuğunu babanın sevdiğinden daha fazla sever ve sevilmekten çok sevmekten memnundur".[48]

Fakat kilisenin ayıpladığı, tam da bu yoğun fiziksel sevgiydi. Bu, erdemli sevgi alanına giremezdi; çünkü yoğunluk onu zayıflatırdı. Bedeni (çocuğun sağlığı ve iyiliği) ruhu kaybetme riskinden muaf tutan şey, cismani, tutkulu sevgiydi. Bir annenin sevgisi şefkatliydi ve fedakârlığa eğilimliydi; bir anne çocuğunun sıkıntılarına babadan daha fazla üzülür, başarılarından daha az sevinç duyardı. Albertus Magnus, Aquino'lu Tommaso ve John Buridanus gibi bilginler, anne sevgisinin baba sevgisinden daha güçlü, daha açık ve daha değişmez olduğunu vurguluyorlardı.[49] Anne sevgisinin daha az rasyonel olduğu için daha az soylu olduğunu da belirtiyorlardı.

Anne sevgisi üzerine tartışma, bir kadının sevecenliğinin mecbur edildiği karıkoca sevgisi alanında zaten aleni olan çelişkiyi aydınlatır. Bir anne, tanımı gereği ancak tutkuyla ve doğal olarak sevebilirdi, fakat bu doğal sevgi ayıp bir sevgiydi. Bir baba ise daha az severdi; fakat onun sevgisi asli olarak erdemliydi, bedenin bakımını yapmaktan çok ruhu kusursuzlaştırmayı amaçlardı. Voragine'li Jacob'a göre çocukların düşkünlükleri bu teoriyi doğruluyordu. Çocuklar annelerinden çok babalarını severler; çünkü babanın aktif yaratıcı il-

ke ve miras alacakları servetin ve onurun kaynağı olduğunu bilirler.[50] Aziz Tommaso da şu sonuca varıyordu: Annelerin çocuklarını daha çok sevmelerine rağmen, etik bir bakış açısından çocuklar, doğmalarına vesile olmakla kendilerine daha fazlasını verdikleri için babalarını daha çok sevmelidirler. Buridanus şunu savunuyordu: Gereksinmelerin daha fiziksel olduğu ilk bebeklik dönemi sona erdikten sonra, çocuklar fiziksel sevgiden rasyonel sevgiye geçme, annelerinden babalarına doğru yön değiştirme eğilimindedirler.

Bu salt fizyolojik annelik görüşü dikkate alındığında, anneye önemli bir pedagojik rol verilmemiş olması şaşırtıcı değildir. William Peraldo, Humbertus de Romanis ve Galli John anneler için eğitsel bir rolden muğlak bir şekilde söz ediyorlardı; fakat Voragine'li Jacob'un ve Tournai'li Gilbert'in vaazlarında sorunun ana hatları daha açık bir şekilde çiziliyordu.[51] Bir anne ancak ve ancak çocuklarına duyduğu tensel sevgiyi ılımlılaştırıp manevi bir huşu tutumu geliştirmeyi becermişse, ahlaki ve dinsel eğitimi üstlenebilirdi. Bir anne sürekli çocuklarının selametiyle ilgilendiği için, rolü, çocuklara öğretmekten çok onların ahlaki davranışlarına ve dinsel pratiklerine göz kulak olmaktı.

Bir annenin görevi, her şeyden önce, kız çocuklarını himaye etmek, onları kötü arkadaşlıklardan, davetlerden ya da danslardan uzak tutmaktı. Kendileri kocalarının gözetimi altında olan anneler, aynı baskıcı pratikleri kızları üzerinde tekrarlıyorlardı. Amaç da aynıydı: Dişi bedeni, temel erdemine, iffetine zarar verebilecek herhangi bir temastan korumak. Kızlarının cinselliğini denetlemek, annenin özel ayrıcalığıymış, kendi ahlaksallığından bağımsız olarak sorumlu olduğu alanlardan biriymiş gibi görünüyor. Novara'lı Philip şu gözlemde bulunuyordu: Kötü kadınlar erdemli kadınlardan daha iyi anne olabilirler; çünkü, yaşadıkları "çılgınlığın" işaretlerini kendi kızlarında görebilirler.[52]

Fakat eğitim salt büyütme ya da gözetimin ötesine geçip gerçek okul eğitimini gerektirdiğinde, sorumluluk anneden babaya geçiyordu. Özel olarak iki baba –Chevalier de La Tour Landry ve Fransa Kralı IX. Louis– kızlarını eğittiler; fakat genel olarak babalar, çocuk olmaktan çıktıktan sonra oğullarının eğitiminden sorumluydular. Tournai'li Gilbert, delikanlı oğulların babaları tarafından eğitilmesi gerektiğini açıkça belirtiyordu.[53] Barberino'lu Francesco, dul kadınlara oğullarının eğitimini, merhum kocanın aile ve dost çevresinden veli baba işlevi görecek bir şövalyeye emanet etmelerini tavsiye ediyordu.[54]

On üçüncü yüzyıl pastoral literatüründe annenin pedagojik rolüne getirilen aşırı sınırlamaları, Aristoteles'in metinleri de onay-

lıyordu. Çocukları sadece babalarıyla ilişkileri bakımından ele alan *Politika* ve açık bir rol ayrımını (baba eğitmeli, anne beslemeli) yerleştiren *Economics*, annelerin çocuklarının eğitiminden daha köklü bir şekilde dışlanmalarına katkıda bulundu. Aziz Tommaso, evlenmenin temel nedeninin çocukların eğitimi için erkek bir figüran sağlamak olduğunu söyleyecek kadar ileri gitti.[55] *Economics*'i yorumlayanlar, babanın, salt doğal besleme işlevini anneye bırakarak ahlaki eğitim de dahil eğitimin tüm yönlerine nezaret etmesi gerektiğini vurguladılar.

Christine de Pisan bile, bir kadının doğal olarak çocuklarına bakma eğiliminde olduğu ve bu nedenle eğitimlerini babaya bırakması gerektiğine dair görüşü paylaşmış gibi görünüyor. Yine de, Christine annenin özel pedagojik rolünü kabul ederek birçok eğitsel işlevi anneye geri vermeyi becerdi.[56] Bir prenses, çocuklarının kocası tarafından seçilen mürebbiyelerini ve öğretmenlerini denetlemeliydi. Bu denetim sadece mürebbiyelerin ahlaki tutumlarını denetlemeyi değil, öğretilen öğretinin içeriğini denetlemeyi de kapsıyordu. Bir annenin çocuklarının ilk önce Tanrıya hizmet etmeyi, ardından edebiyatı, Latinceyi ve bilimleri öğrendiğinden emin olma hakkı vardı. Çocukların ahlak kurallarını ve dünya hallerini öğrenmelerini, kızlarının bile okuma yazma öğrendiğinden emin olmayı isterdi. Bu denetim, soylu kadınlarla sınırlı olmayacaktı; annelerin, sosyal skaladaki yerlerine göre özgül eğitsel bir rolleri vardı. Orta sınıfa mensup kadınlar kendi çocuklarını şahsen eğitmeliydiler; zanaatkârların karıları, çocuklarının okuyabildiklerinden ve bir zanaatın temellerini öğrenebildiklerinden emin olmalıydılar; işçi sınıfından anneler, çocukların davranışlarını dikkatle kontrol ederek onların ahlakını korumalıydılar.

Ev İdaresi

İyi bir karı modeli söz konusu olduğunda üzerinde fikir birliğine varılan bir nokta varsa, o da evin kadının alanı olduğudur. İyi bir karı evde oturur ve evi çekip çevirir. Kutsal Kitap ve Kilise Babaları'nın otoritesi üzerine kurulu olan ve zamanın başlangıcından beri evrensel kabul gören bu konum, siyasal ve ekonomik bir çekirdek olarak eve odaklanmakla bir kadının ev içi alandaki rolünün kesin bir tanımını üreten Aristoteles'in metinleriyle güçlendirildi. Aristoteles'in kadınları barındıran kapalı, korumalı bir mekân ve erkeklerin özgürce dolaşabildikleri açık bir alan ayrımı, iki temel ekonomik tarz arasındaki ayrıma dayanıyordu: Üretim (eril bir etkinlik) ve muhafaza (tipik dişi etkinlik). Karı ile kocanın birliği de, ekonomik ola-

rak tamamlayıcı bir birlikti; bu birlik içinde her biri kendi doğal işlevini ortak yarar için kullanırdı. Erkeğin ürettiği, kazandığı ya da biriktirdiği her şeyi muhafaza ve idare etmek, karının aileye katkısıydı, kocasına yardım etmesinin bir yoluydu.

Bu nedenle, ev bir kadının etkinliklerinin merkeziydi. Bu etkinlikler, maddi malların idaresini ve ev hizmetçilerinin işlerini –ve de karının kendi çalışmasını– düzenlemeyi kapsıyordu. Evin idarecisi dokuma dokuyabilir ya da örgü örebilir, evi temizleyebilir ve çekip çevirebilir, evcil hayvanlara bakabilir, kocasının dostları için ev sahibesi görevlerini yerine getirebilir, çocukları ve hizmetçileri idare edebilirdi. Gilbert'e göre, karının emeği, kocanın ailenin ekmeğini kazanmak için evin dışında harcadığı emeğe eşitti.[57] Kadınların yapmak zorunda oldukları zor ve çoğunlukla gizli işin ne kadar özgül ve önemli erdemler (kendini savaş çılgınlıklarının şaşasından çok günlük meşguliyetlerin tevazusunda açığa vuran güç, öngörü, nezaket ve bilgelik) gerektirdiğini göstermek için, Süleymanın Meselleri 31'deki güçlü kadın tasviri ve sağduyulu Abigail imgesi sık sık anılırdı.[58]

Ev, kadının etkinliklerinin merkezi olabilirdi, fakat kadın orada bile bütünüyle bağımsız değildi. Kadın emeğinin özgüllüğünün temelini atan aynı Aristotelesçi metinler, evin efendisi, mallarının sahibi ve muhtaçlarının efendisinin her durumda erkek olduğunu ilan ediyordu. Yorumcular, kadınlara verilen yönetim rolünün basitçe besleme sürecinin bir parçası olduğu gerçeği üzerinde durdular; eninde sonunda kadınlar, mülkle ilgili bağımsız kararlar alamıyorlardı. Bir kadın sözleşme yapamadığına ve kocasının parasını kullanamadığına göre, etkinliği ailenin fiziksel geçim araçlarını –yiyecek ve giyecek– idare etmekle sınırlıydı. Nicolas Orasme, aslında ev ekonomisinin özsel erdeminin, kadınların doğal olarak eğilimli oldukları cimrilik olduğunu; bu nedenle kadınların muhafaza etme görevine kusursuz bir şekilde uygun olduklarını ileri sürüyordu.[59] Kadın için ev, ekonomik bir alandan fazlasını temsil ediyordu; her şeyden önce, manevi bir alandı. Ev, bir kadının gözetim durumunun fiziksel bir ifadesiydi; duvarları ve kapıları kadınları kuşatıyor, dışarıyla bağlantıyı kesiyor ve onları dışsal bulaşıcı hastalıklardan koruyordu. Ev, bütün tehlikeleriyle birlikte *vagatio* hayaletini kovan bir istikrar simgesiydi. Ev, simgesel olarak o kadar yüklüydü ki, Champagne'lı Durandus evi vicdanın bir metaforuna dönüştürdü. Ev, kiliseyi, cenneti ve cehennemi ifade etmek için de kullanıldı. Ne var ki, daha dolaysız çağrışımları güvenlik ve dişil erdemdi. Evde oturmak (bakireler için olduğu kadar evli kadınlar için de) beladan uzak durmak demekti. Ayrıca kocaya güven vermeyi amaçlayan erdemleri –sadakat, kontrol, tevazu çekingenlik– geliştirmeye de fırsat veriyordu.

İronik bir şekilde, ev, kadının koruyacağı bir yer haline geldi. Kendi başına bir şey beceremeyen, kocasının manevi rehberliğine ve gözetimine muhtaç olan kadın, tüm ailenin davranışından sorumlu hale geldi. Evin duvarlarıyla korunan bu kadın, ailenin ahlakını korumak, kocasının mizacını yumuşatmak, çocuklarının ve hizmetçilerin davranışlarını kontrol etmek zorundaydı. Sadece bir kadının gözetimi, evlilik hayatının meşru cinsellik yuvası olan evin, bir cinsel sapıklık, zina ya da daha da kötüsü ensest tapınağı haline gelmesini önlüyordu. Kadın, evin korunaklı alanında, dini görevlerini yerine getirmeye zaman bulabilirdi. Tournai'li Gilbert, kadınlara evdeki yükümlülüklerinin kendilerini tamamen yutmaması gerektiğini hatırlatmak için Hieronymus'un mazeretlerini ve Judith modelini kullanıyordu. Kadınlar yaşadıkları ve çalıştıkları yerde, ev içi mekânı dinsel bir mekâna dönüştürerek ibadet için sakin bir yer temin etme zahmetine katlanmalıydılar.[60]

Hatasız Olmak

Sara'nın son fakat önemli bir görevi, her zaman hatasız olmaktı. Kaynana ve kayınbabaya, kocaya, çocuklara, hizmetçilere ve eve karşı bu kadar uzun bir yükümlülükler listesinden sonra, özel bir hatasızlık buyruğunun eklenmesi gereksiz bir fazlalık, bir kadından beklenen tüm davranışları bir kelimede özetlemenin bir yolu gibi görünebilir. Tournai'li Gilbert'in görüşü tam olarak buydu: Annelik, karılık ve ev idareciliği görevlerinin tamamını yerine getirmiş bir kadın, ulu hâkim Tanrının gözünde kesinlikle kusursuzdu.[61] Bir kadın çocuklarına ve evine özen göstererek hayattaki misyonunu tam olarak yerine getirmişse, ev içi görevleri dinsel görevlerle çatışmamakla kalmaz, bunları fiilen güçlendirebilirdi de. İyi bir karı, tanımı gereği iyi bir Hıristiyan'dı, Tanrının gözünde hatasızdı.

Gilbert'in görüşü çok radikal gibi görünür; yine de birçok bakımdan uzlaştırıcıdır: Bir kadının davranışıyla ilgili nihai yargı, Tanrıya bırakılıyordu; böylece dinsel hayat ile aile hayatı arasında herhangi bir çatışma bertaraf ediliyordu. William Peraldo ve Beavais'lı Vincent gibi diğer yazarlar, kadınlarının davranışının dinsel yanı (kutsallık) ile ahlaki yanını (tevazu) ayırt ettiler. Ne var ki, vaazlarına egemen olan ahlaki yandı: Giyimde ve hareketlerde tevazu, sessizlik, yalınlık, alçakgönüllülük, utangaçlık ve aklı başındalık (bir karıyı kocası için hatasız hale getiren nitelikler) eninde sonunda, kadını Tanrının gözünde azizleştirenlerle aynı niteliklerdi.[62]

Voragine'li Jacob, "hayatında, şanında, vicdanında hiçbir leke taşımıyor"sa bir karıyı hatasız sayıyordu.[63] Bir karının günlük dav-

ranışları ikili bir standartla yargılanırdı. Bir düzeyde dinsel bir standart vardı: Vicdanını izleyen ve Kutsal Kitapların öğretilerinde ve azizlerin hayatlarında kendini gören bir kadın, günahlarından kurtulabilirdi. Diğer düzeyde dünyevi bir standart vardı: Gerekli gereksiz sokakta konuşmak ve dedikodu, bir kadının şöhreti için yaşamsaldı, kötülüklerinin ve erdemlerinin aynasıydı. Laik literatür sık sık şunu vurguluyordu: İyi bir şöhret, bir kadının gururla herkese gösterebileceği tek süstü. Sosyal statüsünü bile değiştirme gücüne sahip en değerli "çeyiz"iydi, her zaman kokan bir "parfüm"dü. Bir karı hatasız olmak için sadece iyi davranmak zorunda değildi, kendi imajını ve ailenin şanını mahvedebilecek dedikodu ya da kinayelerden de sakınmalıydı.

Voragine'li Jacob, bir kadının davranışının tek olası yargıcının, en içten dini duygularının mekânı olan kendi vicdanı olduğunun farkındaydı. Jacob'un vaazları, eşin hem ruhu bakımından hem dışsal, kamusal imajı bakımından kusursuzluğu sorununu çözümlerken, vicdanın ve şanın ayna imgeleriyle oynuyordu. Jacob'un son çözümlemede Tanrının yargısının erkeğin yargısına denk olduğu öncülüne dayanan modeli, dini gerekler ile aile görevleri arasında bir denge oluşturmaya yönelik oldukça rafine bir girişimi temsil ediyordu.

Bu nazik denge durumu, kadınların birbirinden uzaklaşan ve potansiyel olarak birbiriyle çatışan sorumluluk ve beklentilerle karşı karşıya kalmasıyla çok geçmeden bozulacaktı. Bu duruma, aileye yönelik yeni bir ilgi dalgası ve aynı zamanda köklü dinsel yaşantıya yönelik yeni bir talep neden oldu.

On Beşinci Yüzyılda Kadınlar ve Aile

1403'te Dominiken Giovanni Dominici, Bartolomea degli Alberti'nin ısmarladığı *La regola del governo di cura familiare*'yi yazdı. İki kere evlenen, fakat Floransa'dan sürülen kocasından ayrı yaşamak zorunda kalan Bartolomea, ailesinden doğrudan sorumluydu. Dominici'den manevi öğüt ve önerilerde bulunmasını istedi; o da potansiyel olarak evrensel bir aile hayatı modeli sunan *Regola*'sında bunları üretti. Dominici'nin risalesi, daha modern bir anlamda aileyi bir kadının hayatının merkezine yerleştirerek yeni bir moda başlattı. On beşinci yüzyıl boyunca İtalya'da, özellikle de Toscana'da, aileyle bağlantılı sorunlar ilgi merkezi olarak kaldı.

Dominici'nin örneğini izleyen kilise adamları kadın okurları düşünerek, aile hayatı üzerine, günlük ev içi ve manevi hayat için hazır kurallar ve yönetmelikler sunan elkitapları yazmaya başladılar.

Dominici'nin çömezi ve Floransa Başpiskoposu Aziz Antoninus, 1450'de Dianora Tornabuoni için *Opera a ben vivere*'yi yazdı; kudretli *Summa theologica*'sının, daha sonra bağımsız bir yazı olarak piyasaya sürülen uzun bir bölümünü evli çiftlerle ve ailelerle bağlantılı sorunlara ayırmıştı. Spoleto'lu Cherubino adlı bir Fransisken, 1450'de *Regola della vita matrimoniale*'sini çıkardı. Giovanni Certosino, 1470 civarında evli kadınlara yönelik uzun yazısı *Gloria mulierum*'u tamamladı. Keşiş kardeşi Dionysius evlilik hayatının sorunları üzerinde uzun uzadıya durdu; soruna, *De laudabili vita coniugatorum* başlıklı özel bir yazı ayırdı. Özel olarak kadınlara hitap edildiğinde her zaman Latince yerine halk dili İtalyancayla yazılmış olması tesadüf olmayan bu literatür, on beşinci yüzyılın en önemli vaizlerinden biri olan Siena'lı Bernardino'nun evliliğe ve aileye adanmış vaazlarıyla birlikte okunabilir.

Aileye ilgi, salt dini literatürle sınırlı bir görüngü değildi. Esas olarak Toscana'lı tüccarların aileyi etkileyen olayların (evlilikler, doğumlar, ölümler, ticari işler, krediler, borçlar vb.) her ayrıntısını anlattıkları muazzam bir anı ve aile kitapları üretimi de vardı. Bu durum, laiklerin bile aile çekirdeğine verdikleri büyük önemi gösterir.[64] Bu tür vurgular, teorik düzeyde hümanist yazılarda da yüksek sesle tekrarlanıyordu. Evlilik ile entelektüel etkinliğin bağdaşabilirliği üzerine yeniden başlayan tartışmanın bir parçası olarak, Francesco Barbaro 1416'da *De re uxoria*'yı yazdı. Giovanni Campano, *De dignitate matrimonii*'de (1460) soruna kafa yordu. Matteo Palmieri, 1431-1438 arasında *Vita civile*'sini kaleme aldı. Aynı yıllarda Leon Battista Alberti, konuyla ilgili en ünlü ve talihli incelemesini tamamladı: *I libri della famiglia*. Son olarak 1468'de Antonio Ivani, karısı için kısa bir kitapçık yazdı: *Del governo della famiglia civile*.[65] Vergerio, Bruni ve Vegio'nun özellikle daha eğitsel olan eserleri, aile üzerine bu yoğunlaşmayı güçlendirdi.

Erkekler tarafından üretilen ve neredeyse her zaman diğer erkekleri amaçlayan hümanist literatür, laik bir aile kavrayışının dayandığı Aristotelesçi gelenekten doğrudan etkilenmiş gibi görünür. Hümanist eserlerde evlilik övgüsü, karı ve koca için rol tanımları, eve ve çocuklara yoğunlaşma, dinsel bakış açısından uzaklaştı. Klasik literatürden alınan referanslar ve örnekler, Kutsal Kitap'ın ve Kilise Babaları'nın otoritesinin yerini aldı; Yunan ve Roma dünyasının sadık ve mütevazı karıları (Penelope, Alkestis, Andromakhe, Lucretia), Yahudi ve Hıristiyan geleneklerin aziz karılarının yerine geçti.

Bu dönemde dini literatür, on üçünü yüzyılda yürürlüğe konan kadınlarla ilgili modele hümanist yazılardan daha sadakatle yapıştı. Evlilik öğretisi, başka bir ideolojik bağlamda formüle edilen

motifleri benimseyip geliştirdi. Kadının ailedeki rolü, öz olarak geleneksel *topoi*'dekiyle aynıydı; Sara doğrudan anılmasa da, Antonino, Bernardino, Dionysius ve Cherubino gibi vaizler için kolay bulunur bir referans olarak kaldı. Bundan sora geriye, on beşinci yüzyılda aileye ve aile sorunlarına gösterilen olağanüstü ilginin genel kadın algılayışını fiilen ne ölçüde değiştirdiğini (kullanılan farklı diller dışında ve basit laik ve dini modeller karşılaştırmasını bir tarafa bırakmak koşuluyla) görmek kalmaktadır.

Koca: Efendi mi, Manevi Rehber mi?

Koca, dönemin bütün literatüründe kadının evreninin merkezinde kaldı. Bir karının kocasına yönelik saygı, şefkat ve her şeyden önce itaat yükümlülükleri, dini ve laik yazarlar tarafından ne tartışma konusu yapıldı, ne de değiştirildi. Aksine hümanistler, teorilerini, aile ilişkilerinin merkezinde evin efendisinin bulunduğu Aristotelesçi modelin sadık bir yeniden üretimine dayandırarak, kocanın aile ağı içindeki merkezi konumunu pekiştirdiler. Hem evin hem dışarıdaki işlerin yönetimine bulaşan ve bağlı kalan koca, karısından, maddi refaha ulaşmaya yararlı bir yardımcı olmasını beklerdi. Çok sayıda güçlü, sağlıklı, yakışıklı, meşru erkek vâris doğurarak aile soyunu devam ettirmesini de isterdi. Buna karşılık, evin idaresini dikkatli bir eğitimden geçtikten sonra karısına bırakacaktı. Dahası, ailenin onuru karının hatasız davranışına ve iyi şöhretine emanet ediliyordu. Ne var ki, en önemli ticari işlemleri kendisine saklıyor, karısının görmesine izin verilmeyen yazılı bir muhasebe tutuyordu. Çocukların eğitimi, erkeğin özel alanıydı. Karısının rehberi, efendisi ve ustası olan "hümanist" koca, takıntılı bir şekilde mevcuttu ve egemen güçtü. Bir evlilik sözleşmesi, iyi bir iş anlaşmasıyla aynı açıkgözlülüğü gerektiriyordu; karı, bu anlaşmanın en değerli metasıydı.

Dini literatür kocaya daha az vurgu yapmıyordu. On beşinci yüzyıl yazarları çiftin oybirliği konusunda daha az, karının kocasına bağımlılığı konusunda daha fazla ısrarcı oldular. Bernardino, Cherubino ve Dionysius mutlak itaat gereğini vurgulayarak, korku ve hizmet bakımından dişi görevlerden söz ettiler.[66] Mutlak itaat, koca karısının dini görevleri yerine getirmesini yasaklasa bile, sorgulanmamalıydı.[67] Evrensel kabul gören tek istisna, "doğaya aykırı" cinsel ilişkiyi reddetmekti.

Bu takıntılı mevcudiyete rağmen, bu yazarlardan bazıları için bir şeylerin değiştiği duyumsanır. Kocalar fiziksel olarak daha belirgin fakat önemlerini biraz yitirmiş olabilirler. Dominici'nin dört bölüme (ruh, beden, mülkiyet, çocuklar) bölünen *Regola*'sı, kocalara özel

bir bölüm ayırmıyordu. Bununla birlikte, incelemenin ikinci bölümü kocaya önemli bir rol veriyordu. Koca, kendi karısının bedeninin efendisiydi ve karıkoca haklarının karşılıklılığına rağmen, koca karının bedeni üzerinde daha fazla hak iddiasında bulunabilirdi. Giovanni Certosino'nun *Gloria mulierum*'u aynı açık ayrımla bitmekteydi: Bir kadının ruhu Tanrıya, bedeni kocasına aittir.

Kadının ruhunun kocasının kontrolünden kurtulduğunu ilk kez görebiliyoruz. Evli bir çiftin karşılıklı sevgisi ve desteği hakkında ne yazılmış olursa olsun, on üçüncü yüzyılda o kadar yüceltilen karıkoca uyumu ütopyasında bir çatlak görülebilirdi. Genevieve Hasenohr'un incelemeleri, kadınlarda daha derinden yerleşik bir dinsel duygu gelişiminin, manevi yönetmen figürünün yerleşmesiyle birlikte, kocanın süregelen dinsel aracı rolünden mahrum kalmasına yardım ettiğini göstermektedir.[68] Doğal olarak bu yazarlardan birçoğu, karısına dinsel eğitim vermenin kocanın görevi olduğunda ısrar etti; fakat on üçüncü yüzyıldaki evlilik öğretisinin güya çözdüğü, aile ile manevi yaşamın bağdaşabilirliği sorunu tekrar öne çıktı. Evlilik yaşamının da bir parçası olarak dinsel pratiğe daha fazla zaman ve yer ayırma ihtiyacı ve bu amaçla kocanın dışında konuşulacak başka kişiler arayışı, soruna yeni bir aciliyet kazandırdı. Bernardino, Antonino ve Giovanni Dominici, evin ve ailenin bakımını kadının baş önceliği sayma zorunluluğu ile yeni dinsel kapılar açmanın, hatta dinsel aracılık rolünü (bir zamanlar benzersiz bir erkek ayrıcalığı olan) bir kadına emanet etmenin çekiciliği arasında gidip geldiler. Uyarı ve sadaka, bu konuda araç olabilirdi. Uyarı sayesinde bir kadın kocasının ahlakını basiretle ve sağduyulu bir biçimde kontrol edebilirdi. Sadaka ise, hayırseverlik ve dinsel duygu yoksunluğunu telafi edebilir, selamete kavuşmasına dolaylı bir biçimde yardım edebilirdi.

Ev içi görevler ise, aksine, azizliğe ulaşmanın önünde bir engel sayıldı. Elbette bir kadın bu yükümlülüklerden uzak duramazdı; fakat bu yükümlülükler aracılığıyla gerçek dinsel ululuğa ulaşamayacağı için, bunlara çok fazla zaman harcaması istenmiyordu. Floransalı Antonino, Dianora'nın ibadete adanmış yaşamında sadece kısa sürelerle el işi yaptığını ve ev işlerini hızla hallettiğini öne sürüyordu.[69] Giovanni Certosino, bir kadının kocayla, evle ve çocuklarla uğraşmasını, hoşgörü, sabır ve yorgunlukla aynı düzeye koydu.[70] Dominici, okurlarına, bir kadının bedeninin sadece sevgi ve şefkat göstermek zorunda olduğu kocasına ve çocuklarına değil, Tanrıya ve ihtiyaçları aile görevlerinden önce gelen kendi ruhuna da ait olduğunu anımsattı.[71]

Sadece kadınlık görevlerini uzlaştırma sorununu gündeme getirmekle kalmayıp bizzat evliliğin özüne de dokunan bu çatışma, cin-

sellik sorununu öne çıkarmadan edemezdi. Hümanist eserler sorunu asla gerçekten çözmedi ya da muğlak bir olumsuz önyargının ve eşit derecede muğlak bir itidal çağrısının ötesine geçmedi. Öte yanda Antonino, Cherubino ve Bernardino gibi dindar yazarlar, konuyla ilgili yığınla çözümleme, ayrım ve karşı-ayrım ürettiler. Bir kadının, kendi vücuduna sahip olan kocasına mutlak itaat görevi ile kilisenin ruhu için önerdiği arınma ve kusursuzlaşma yolunu izleme görevi arasında yürüttüğü günlük savaşa çözüm bulmanın tek yolu, olası durumlara ilişkin ayrıntılı, olay bazında bir çözümleme üretmekti.

Genellikle edilgen, elinden kocalarının cinsel iştahlarını zapt etmek dışında hiçbir şey gelmeyen kişiler olarak tasarlanan kadınlara, ilk kez, yeni bir evlilik iffeti biçimi sunulmaktaydı. Bu model, cinsel etkinliğin sıklığını azaltmak –ya da toptan ortadan kaldırmak– için, iknanın, hatta hilenin kullanılmasını önermekteydi. Bu bakımdan kusursuz erdem örnekleri, Bakire Meryem ve Macaristanlı Azize Elizabeth'ti.[72] Bu radikal çözümle birlikte, bakirelik ile evlilik arasında süregelen çatışma, tam bir dönüş yapıp aynı noktaya geldi: Kutsallığın yolu, sadece cinsellikten vazgeçmeye istekli kadınlara açıktı.

Anneler ve Çocuklar

Bir kadının yaşamının manevi bileşeninin kocasının doğrudan kontrolünden çıkarılmasıyla, en azından ilke olarak, annenin pedagojik eğilimlerine daha fazla bağımsızlık tanınması gerekirdi. Ne var ki, on beşinci yüzyıl yazarları, anne-çocuk ilişkileri sorunu konusunda şiddetli bir anlaşmazlık içinde gibiydiler. Sıklıkla ayrımcı faktör dinseldi. Birkaç dindar yazar, babanın temel eğitici olduğu öncülünü tehlikeye sokmadan, annenin rolüne daha iyi bir açıdan baktı. Geleneksel ahlaki eğitim ve kız evlatların davranışını kontrol alanı, daha somut görevleri kapsayacak şekilde durmadan genişletildi.

Giovanni Certosino annelere çocuklarını günlük temelde düzeltme görevini verdi.[73] Bernardino, annelerin kız evlatlarını her zaman meşgul tutarak, huzursuz ve havai olmaları durumunda cezalandırarak davranışlarına sürekli göz kulak olmakla kalmayıp evlatlarına ilk duaları öğreterek ve ev içinde işledikleri küfür ve yalan gibi günahlarından ötürü cezalandırarak dinsel eğitimlerine de ilgi göstermelerini önerdi.[74] Dominici'nin Bartolomea için ortaya koyduğu genel eğitim kuralları, Aziz Hieronymus'a dayanmaktaydı; annelere, çocuklarının dinsel eğitimi sorumluluğunu vermekteydi. Anne ev içi alandan ayrılmadan ve "evi bir tapınak haline getirerek" çocuklarının ruhlarını biçimlendirmeli, onları kusurlarından ötürü tatlı ama

sert bir biçimde azarlayarak ve yavaş yavaş aile kültünün küçük papazları haline dönüştürerek, adeta bir oyunmuş gibi dinsel pratiklerle tanıştırmalıydı.[75]

Bazı hümanist pedagoglar, din ve ahlakın kadınlar için özellikle uygun çalışma alanları olduğu kanısındaydı. Olağanüstü kültürlü bir kadın olan Battista Malatesta için *De studiis et litteris*'i yazan Leonardo Bruni buna bir örnektir. Bruni'nin eğitim kursu, tüm klasik yazarları kapsamaktaydı; fakat eninde sonunda ahlaki ve dinsel bir eğitim vermeyi amaçlamaktaydı.

Sivil yaşamda ve *studia humanitatis*'te ideal bir hümanist eğitimin kadınları dışlaması olgusu yerli yerinde kaldı. Ailenin içinde bile kadının öğreteceği çok az şey vardı. Aile üzerine yazılarda çocuk sorununun işgal ettiği merkezi konum, çocuklarının biçimlenmesinde babanın rolünü vurgulamakta, anneye ise salt doğal işlevleri havale etmekteydi. Gebelikten önce çocuk doğurmaya uygun güçlü, sağlıklı ve iyi huylu bir eş seçerek ya da hamilelik sırasında doğacak çocuğu tehlikeye sokabilecek herhangi bir aksaklığa meydan vermemek üzere eşinin yeme içmesini ve zihin durumunu kontrol ederek çocuğuna özen gösteren kişi babaydı. Annenin müdahale etmesine, çocuğu sevgi ve ilgiyle kuşatmasına ve ona özgül emzirme misyonunu yerine getirmesine izin verilen tek dönem yaşamın ilk yıllarıydı.

Emzirme sorunu, dini ve laik yazarlar arasında yaygın tartışmalar yarattı ve anneleri, tek gerçek "eğitsel" rolleriyle ödüllendirdi: Besleme. Emzirmeyi tercih etmeyen bir kadın, doğadışı, bencil, duyarsız, hatta zalim sayıldı. Emziremeyen bir anne çocuğun kaderine karar verme –yani bir sütanne tutma– sorumluluğunu babaya devretmekteydi. Tıbbi, hijyenik ve de ölçütlere göre doğru sütanneyi seçme, babanın karısının yardımı olmadan tamamlayacağı uzun bir eğitim sürecinde ilk adımdı.

Sadece, dinsel ruhla dolu Maffeo Vegio gibi bir hümanist çocukların eğitiminde annelere daha önemli bir konum talebinde bulundu: Hem hümanist yazılarda genellikle tümüyle göz ardı edilen geleneksel kız evlatlar alanında, hem oğulları eğitmede bir rol oynama olasılığında.[76] Annelere, özellikle kızların evlenmeye mahkûm olduklari gerçeği göz önüne alınarak, kızlarında son derece önemli bir erdem olan tevazuyu geliştirmeye çalışmaları öğretilmekteydi. Karı olarak geleceklerinde yararlı olacak diğer erdemler, biçimlenebilirlik, basiret, anlayış, sadakat, ağırbaşlılık, çalışkanlık ve çekingenlikti. Oğullar söz konusu olduğunda, anneler, ellerindeki tek araçla, ya doğrudan ya da emin bir aracı kanalıyla uyarıda bulunarak, ahlaki ve dinsel davranışlarını denetlemeliydiler. Augustinus'un

kutsal annesi, annelik erdeminin bir cisimleşmesi ve hem anne, hem baba için bir davranış örneği olan Monica, bu ikili pedagojik rolün modeliydi. Monica'nın oğlunu dine döndürme kararlılığı, en çaresiz durumlar için bir umut simgesi olarak alındı. Ne var ki, kullandığı araçlar (dua ve gözyaşı) aile meselelerine kadın müdahalesinin yapısal zayıflığının hem bir göstergesi, hem suçlanmasıydı.

Aile on beşinci yüzyıl kültüründe ve ideolojisinde giderek daha fazla önemli bir rol oynadığı halde, her zaman aile bağlamı içinde görülen kadınlara giderek daha az önem verildi. Din, en azından teorik düzeyde, kadınlar için yeni çığırların açılmakta olduğu tek alandı. Joan Kelly'nin bir kadın rönesansının varlığıyla ilgili, çığır açıcı makalesiyle başlayan tartışma, Ortaçağ boyunca kadınların statü, iktidar ve "görünürlük" bakımından nasıl kaybettiklerini gösterdi.[77] David Herlihy'nin, ancak Siena'lı Catherine, Margery Kempe, Norwich'li Julian ve Cenovalı Catherine gibi şahsiyetlere verilen manevi güç söz konusu olduğunda bir kadın rönesansından söz edilebileceğine dair hipotezini,[78] sadece bir tek gerçek yeniliği, kadınların ruhları olduğu keşfini açığa vuran on beşinci yüzyıl aile incelemeleri doğrular.

5

Kadın Modasını Düzenleme

Diane Owen Hughes

Rönesans'a gelindiğinde pek çok sosyal eleştirmen giysi ile dişi cins arasında yüzyıllarca sürecek bir ilişkiyi onaylayarak, modanın kadınların sırtında yükseldiği konusunda anlaşmaya varmıştı. Modanın XIII. Louis Fransa'sındaki gelişimini çözümleyen bir analizci, "Kadın modası ve kadın zarafeti / iki kız kardeştir", tanrıdan çok tanrıçadır, "çünkü Moda, bir kadın Hastalığıdır, oysa erkekler için sadece bir tutkudur. Biz moda olan tarzlara saygı duyarız, fakat onlar idolleştirir" diyordu.[1] Bu ilişki, yergi yazarlarının ve ahlakçıların kadınların lüks giysiye bağlılığıyla ilgili, İskenderiyeli Clemens ve Tertullianus gibi erken Hıristiyan eleştirmenler tarafından da kullanılan ve geliştirilen bir alay ve gülmece tarzı geliştirdikleri emperyal Roma'da fark edilmişti.

Ne var ki, yeni ve daha az kentli bir Avrupa yaratan uzun Germanik iskân yüzyıllarında savları hem güç hem taraftar yitirdi. Almanlar imparatorluğun lükslerini Tacitus'un önem verdiğinden daha büyük bir zevkle benimsemeye başladılarsa da, Germanik dünyadaki ahlakçılar bunları bir erkek kötülüğü olarak resmetme eğilimindeydiler. Aziz Aldhelm'in, saten iç çamaşırlar, pembe tunikler, ipek şeritli kolluklar ve kürklü ayakkabılar giydikleri için Anglosakson rahibeleri eleştirdiği doğrudur; fakat bu giysileri uygunsuz kılan şey, rahibelerin cinsiyetinden çok meslekleriydi. Vatandaşı Alcuin, Dan baskınlarından İngiliz dünyeviliğini sorumlu tutarken, saptamalarını erkeklere (din adamlarına ve saraylılara) yöneltmekteydi. Manş Denizi'nin ötesinde de, Charlemagne ve sofu oğlu tarafından başlatılan ilk Ortaçağ tasarruf tedbirleri, kadınların giysilerine ya da gösterişine özel bir dikkat çekmemekteydi.

Ölçüsüz Bir Görünüş Düşkünlüğü

Erken Ortaçağ'ın moda devrimi de, başlangıçta bir kadın komplosu olarak algılanmadı. Ekonomik canlanma lüks malları daha ko-

lay bulunur kıldıkça ve daha iyi iletişim olanakları modanın yaygınlaşmasına itilim verdikçe, kadın giysilerinin parıltısı ve şekli ilgi çekmeye başladı. Eleştiriye neden olan şey, bunların erkekler tarafından benimsenmesiydi. On ikinci yüzyıl manastır vakanüvisleri ahlaki bozulmanın işaretlerini kadınların kapalı, uzun giysilerinde değil, lüle lüle saçları ve kırıtkan yürüyüşleriyle savaşçı bir geçmişin tarzlarına travesti bir saldırıyı tamamlayan erkeklerin süs kordonlarında ve abartılı kuyruklu ceketlerinde bulmaktaydı. Özellikle tuhaf bazı modaların icat edilmesini de doğrudan erkeklerin kendini beğenmişliğine bağlamaktaydılar. Örneğin Orderic Vitalis, yeni çıkan uzun, sivri burunlu ayakkabı modasına saldırmaktaydı; bu modayı, biçimsiz ayaklarını gizlemenin bir yolu olarak ve "genelde nasır denen şişlikleri" saklamak için bu ayakkabıları tasarlayan Anjou'lu Fulk'a atfediyordu.[2]

Ne var ki, bir yüzyıl içinde, ahlakçıların bakışı kadınlara ve kadınların doymak bilmez moda iştahına yönelmişti. Provence'lı Marguerite'in, isteksiz IX. Louis'yi krallığa daha uygun fiyakalı bir giysi benimsemeye ikna etmeye çalışan moda düşkünü bir kraliçe olarak nitelenmesi, bu konuda örnektir. Sorbonne'lu Robert'in hikâyesi kralların ünlü çileciliğinin örneği idiyse, kadınların yeni bir biçimde algılanmasına, doğal olmayan tavuskuşları olarak algılanmalarına da dayanmaktaydı. Görünüşe göre Marguerite, buna karşılık kocasının da kendisinden daha mütevazı giysiler giymesini (kadınların giderek yapamaz duruma geldikleri bir fedakârlık) isteyince, çabasından vazgeçti. *Roman de la Rose*, kadınların moda açlığını kadın düşmanı bir temaya dönüştürürken, erkeklerin dünyasını yutmakla tehdit ederek geniş bir Avrupalı taraftar kazanma yolunda olan bir iştahı alegorileştirmekte ve geliştirmekteydi. Kürklü sabahlıklar, ince yün çoraplar, topuklu ayakkabılar, zengin mantolar ve zarif başlıklarla yetinmeyen on üçüncü yüzyılın açgözlü moda tacirleri, giysilerinin kenarlarına iliştirecekleri bir parça âşık teninin de (*un tronson de vo pel*) özlemini çekmekteydiler – ya da çağdaş bir rondo yazarı öyle iddia etmekteydi. Moda dünyasında kadınların öne çıkması, eski savlarda ayarlanma gerektirdi. Bir zamanlar erkekler kadın modalarını benimsemekle suçlanırken, şimdi kadınlar erkek gibi giyindikleri için –Amazonlar gibi, savaşçı, eril yüreklerinin simgesi mahmuzlu ayakkabıları ve altın kemerleriyle on dördüncü yüzyıl Milano sokaklarında kırıta kırıta yürüdükleri için ya da İngiltere'de turnuvalarda iki renkli tunik giyip bellerine hançer takarak at bindikleri, izleyiciden çok yarışmacı gibi göründükleri için– cezalandırılacaklardı.

Modayı tercüme etme ve aktarma sorumluluğu, yavaş yavaş ka-

dınlara geçti. İngiliz vakanüvisler, on dördüncü ve on beşinci yüzyıl sarayı üzerinde bozucu bir etki yaratır gibi görünen Flaman, Fransız ve Orta Avrupa tarzlarının kralların yabancı karıları tarafından getirilmiş olduğuna işaret edeceklerdi. On altıncı yüzyıla gelindiğinde, Kastilya'dan evlenmek için dışarıya gönderilen prensesler arasında yeni bir egemen İspanyol tarzının kaynağını bulmak her yerde kolay gibi görünüyordu. İngilizler, Aragon'lu Catherine'in Londra'ya evlenmeye giderken giysisiyle "İspanya'nın tuhaf çeşitliliğinin şuasını" taşıdığını fark etmekte gecikmediler.[3] Daha eleştirel olan Fransızlar, Kastilyalı Leonor'u sadece Fransa'da İspanyol modasına uygun giyindiği için değil, kralı da bu modaya uymaya ayarttığı için de azarladılar. O sırada kadınlar, giysileriyle ulusun, toplumsal cinsiyetin ve hatta türlerin uygun sınırlarını bulanıklaştırır gibi göründüğü için, siyasal parçalanmanın ve ahlaki kafa karışıklığının simgesi bir *varietas vestium*'un görsel cisimleşmesi haline gelmişti.[4]

Yine de, Avrupa'nın önemli lüks moda sanayiinin mallarını kadınların tekelleştirmiş olduğu pek ileri sürülemez. Bir Fransız prenses, 1351'deki düğünü için "büyük ve küçük incilerle kaplı ve zengin işlemeli" koyu kırmızı kadife bir giysi isteyebilirdi;[5] fakat veliaht kardeşi, altın ve gümüş iplikle örülü ve en az iki bin büyük inciyle süslü bir şapkayla, prensesi geride bırakırdı. Sadece kadınların moda peşinde koştukları da açık değildir. Dışarıdan gelen ayartmalara zevkle karşılık verdilerse de, Alman şapkası ve botu, Katalan kemeri, İtalyan yeleği ve İngiliz kumaşından yapılma Burgundiya tarzı cüppeyle Milano sarayında boy gösteren genç Cenovalılardan çok farklı değillerdi. Aslında giysi envanterleri, Rönesans Roma'sında erkeklerin daha istikrarlı bir biçimde *à la mode* olduklarını gösterir. O halde, modanın yükü neden kadınların omuzlarına bindi?

Giysi, Tüketim ve Kadın Statüsü

On birinci ve on ikinci yüzyılların ekonomik ve sosyal dönüşümleri, Avrupa'nın genişleyen pazarlarında öncelikli bir ticaret metaı ve palazlanan kasabaların temel sanayi ürünü olmakla kalmayıp yeni bir toplumun farklılıklarına işaret eden başlıca araç da olan kumaştan kaynaklanmıştı. Daha önce olağanüstü statünün ya da iktidarın statik bir ikonu olarak iş gören, çoğunlukla Doğu'da dokunan pahalı kumaşlar, Yüksek Ortaçağ'daki siyasal ve ekonomik yeniden düzenlemeyle ortaya çıkan binlerce sosyal değişimi giydirmek için artık yerli bir ürün olarak bulunabiliyordu. Kumaş, kumaştan üretilen giysilerle birlikte, hızla sosyal statünün öne çıkan bir işareti ve

sosyal hareketliliğin bir göstergesi ve de soysal ve siyasal ayrımı biçimlendirmenin bir aracı haline geldi.

Yeni servet kumaşa yatırım yapmaya olanak verdikçe, kumaşa da yeni bir anlam verildi. Sarayda kumaş sadece himayeye ve hiyerarşiye işaret etmek için değil, eski sınırları bulanıklaştırmak ve yenilerini öne çıkarmak için de kralların ve prenslerin elinden geçmekteydi. 1294'te Yakışıklı Philippe tarafından çıkarılan ve burjuvaziyi resmi aristokrasi işaretlerinden mahrum bırakan müsrifliği önleme yasasının, aslında, bu değerli ve bukalemun sınıfın krallık tarafından himayesine kızan soyluluğa bir ödün olduğu ileri sürülür. On beşinci yüzyılda, giysi vermenin ve giymenin uzun süredir kraliyet himayesinin ve saygısının bir işareti olduğu Anjou'lu René'nin sarayında, 1470 civarında gerçekleşen aleni bir değişim, bunu belli kumaşlarla ve giysilerle sınırlayarak kraliyet çizgisini diğerlerinden ayırt etti. Kentlerde merkantil hükümetler, yeni siyasal düzenlerinin görsel bir sicilini kurmaya çalıştıkları için taçları, kuyrukları yerde sürüklenen elbiseleri, simli ve değerli metalli giysileri, kakım kürklü giysileri ve aristokratik modanın diğer işaretlerini yasakladılar. Ne var ki, sabit sosyal sınırların yokluğuyla birlikte giysilerin elde edilebilirliği, sosyal istikrara öylesine tehditkâr bir tarz isyanı yarattı ki, birçok kent, bitip tükenmeyen müsrifliği önleme yasalarıyla vatandaşlarının giysilerini beşikten mezara düzenlemeye başladı.

Toplumun İzi

Kadınlar, giysinin olanak verdiği sosyal biçimlendirmeye karşı özellikle savunmasızdılar; zira giysinin görülebilir işaretleri, zorunlu olarak bunu şekillendiren erkeklerinkinden daha akışkan olan bir sosyal kimliği sabitleştirip sağlamlaştırmaya yardım etmekteydi. On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda kumaş üretimindeki yükselişle hemen hemen eşzamanlı gerçekleşen bir değişim, kadınların sosyal konumlarının muğlaklığını vurguladı ve giysi ayrımlarına ve tanımlarına bağımlılıklarına katkıda bulundu: Babasoylu bir soyağacı ideolojisinin gelişmesi. Kaynakları üzerindeki hak iddialarını sınırlayarak ailelerin servetini ve sosyal konumunu korumak için tasarlanan babasoylu örgütlenme, karıyı bir yabancı, soy bakımından sadece kocasından değil, kocaya ve sülalesine doğurduğu çocuklardan da ayrı bir yabancı haline getirdi. Bu yüzden kadının görsel bütünleşmesi, tam bir evlilik birliği yanılsaması yaratmak için, evlilik süresince bu ayrımı bulanıklaştırmanın bir yolu olarak daha fazla gerekli hale geldi. 1343'te Floransa'da yakın zamanda yürürlüğe konan bir müsrifliği önleme yasasına aykırı olarak giyilmeye devam edi-

lebileceği için kayıtlara geçirilen alışılmadık bir giysi listesi, bize böyle bir sürecin ender bir görüntüsünü verir; çünkü Albizzi ailesinin karılarının birbirine uyan giysileri, bir renk cümbüşüyle açık bir babasoylu tasarım oluşturur. Sarmaşık ve kırmızı üzümle süslü parıltılı beyaz mantolar karıların doğumsal kimliklerini gizlemekte ve kentin çeşitli kesimlerinden gelen karıları Albizzi klanının görsel temsilcileri haline getirmekteydi.

Daha az arma niteliğinde olan, evlilik sırasında kocaların karılarına verdikleri giysi ve mücevherlerden oluşan hediyeler, sadece çeyizin karşılığı olarak değil, bir kocanın çıplak Griselda'sını giydiriyormuş gibi görünebilmesini sağlama aracı, üzerindeki hak iddialarının aşikâr bir işareti olarak da görülmelidir. Bu şekilde bakıldığında geldikleri toprakların modalarını teşhir etmekte ısrar eden kraliçeler, hem evliliğe hem ulusa ait bir damgayı reddeder gibi görünüyorlardı. Aynı şekilde, giysilerini moda rüzgârlarına göre değiştiren burjuva kadınlar da, kocanın otoritesine meydan okuyan ve bir soyun kolektif kimliğini zayıflatan bireysel bir kimlik geliştirmenin belirtisiydi.

Çeyiz ve Drahoma

Aynı zamanda evlilik de giderek daha merkezi bir sosyal ayin, sosyal ve siyasal yeniden yapılanmanın temel bir aracı haline geldi. Evlilikte tekeşliliğe yapılan daha güçlü bir eklesiastik vurgu, sivil birleşmeye dinsel bir anlam da eklediği için, gelinin konumunu kuşkusuz güçlendirdi. Bu görünür törende giyilen ve sergilenen çeyiz, gelinin baba evinden getirdiği onurun bir göstergesiydi, kocasından aldığı giysiler ise yeni evinde göreceği onurun bir işaretiydi. Sadece cenaze töreni, cemaat ilgisinin ve görkem sergilemenin bir odağı olarak düğünle boy ölçüşebilirdi; ve düğünler, her Mauss okurunun anlayacağı gibi, her iki taraf da egemen olmak ve eşten daha geniş sosyal yarar elde etmek için mücadele ettiği için, bir verme rekabetine yol açmaktaydı.

Bu değer turnuvasında nihai ödül olan gelin aynı zamanda, genişleyen bir moda sanayiinin buluşlarıyla sürekli ayrıntılanan bir mübadeleden yararlanan kişiydi de. Evliliklerin, kent yasalarıyla kontrol edilmesi gereken ilk müsriflik olayları arasında yer almış olması şaşırtıcı değildir. Bazı Alman kentlerinde güveye verilen hediyeler eşit derecede dikkati ve düzenlemeyi hak edecek kadar değerliyken, Alpler'in güneyinde her şey geline odaklanmaktaydı. Ippolita Sforza'nın 1465'te Aragon'lu Alfonso'yla yaptığı evliliğinde getirdiği muhteşem ışıltılı kaftanlarla dolu (biri 8.966 tane inci ve 2 kilogram gü-

müşle süslenmiş) olağanüstü çeyiziyle, çok az kişi boy ölçüşebilirdi. Yine de burjuva kadınlar bile kocasının eşiğine, değişik kaftanlar, kolçaklar, ceketler, sayısız şapka ve peçe, ayakkabı ve terlik, bir sürü mücevher, keseler ve küçük takılarla adım atmaktaydı. Evliliğin önemi çeyizin sosyal anlamını artırdıkça, çeyizin hacmi ve çeşitliliği de arttı. Çeyizin yükselen değeri, eleştiriye ve ardından yasal sınırlamalara neden olarak drahoma şeklinde verilen nakit paranın yerini almaya başladı. Ippolita Sforza'nın mücevher kaplı çeyizi, 200.000 florinlik muazzam çeyizinin üçte birini –birçok kent yasa koyucusunun hedefi haline gelen bir oran– oluşturuyordu.

Dayanıksız Giysi ve Yozlaşabilir Ten

Drahoma parası evliliği sigorta ederken ve evliliğin ürünlerini desteklerken, çeyizin kumaşları çürüyüp toz haline gelebilirdi – modanın hükümdarlığında yoğunlaşan bir karşıtlık. Geç on dördüncü yüzyılın kesik kolçaklarının ve şeritli ya da iki renkli kaftanların, en eski müsrifliği önleme yasalarında eleştirilen uzun kuyruklardan ve kolçaklardan farklı bir özellikleri vardı. Yapıldıkları kumaşı daha açık bir biçimde tüketmekteydiler. İliklerle ayrılan ya da kumaş şeritlerden oluşan bu tür giysilerin, kolayca sökülüp gelecek kuşaklar için yeniden biçimlendirilmesi mümkün değildi. Bu tüketim, bir Rönesans moda canlanmasıyla hızlandı. Bu canlanmanın baş vakanüvislerinden biri, moda yazarı Cesare Vecellio, kadın giysilerinin tam bir anlatısını yazmaktan umudunu kesmişti; çünkü "değişime oldukça yatkındırlar ve ayın şeklinden daha fazla değişirler. . . . Bu yüzden, ben bir moda hakkında yazı yazarken, başka bir modaya geçilebilir ve böylece her şeyi kapsamak benim için olanaksızlaşıyor."[6]

Modanın aşırı değişkenliği çeyizin modasını geçirmekte ve giysiyi daha az dayanıklı bir mal, zamanla kız evlatlara değil hizmetçilere geçen bir mal haline getirmekteydi; bunun sonucunda hizmetçilerin giysileri, hiyerarşi karışıklıklarını başlattı ve keskin taşlamalara vesile oldu. Modanın sürekli artan gelgeç taleplerine ayak uydurma ihtiyacı, kadınları, çeyizlerindeki modaya uygun giysiler arasına kesilmemiş kumaş topları koymaya teşvik ettiyse, kocaları da yakalıklarda, badilerde ve kolçaklarda yeni modaları yasaklama çabası içine soktu; zira sosyal baskıya boyun eğip eşlerini *à la mode* tutmaları durumunda, aile servetleri evlilik süresince tükenecekti.

Moda sosyal tanımın bu kadar önemli bir belirleyeni olunca, modanın karakteristikleri de kadınların nefsine yapışık hale geldi. Vecellio'nun ay kadar değişken moda betimlemesi, "kadınlar arasında yaygın olan doyumsuzluk ve değişiklik tutkusu" gözlemine eş-

lik eder.[7] Modanın makasları kumaşı bir üretim ve mübadele metasından bir masraf kapısına dönüştürdükçe, kadınları da üretken bir mübadele sisteminden koparmış gibiydi. Kadınlar giydikleri giysiler gibi, sosyal değerleriyle tüketilen ve dolayısıyla demografik ve sosyal bir yeniden üretim sistemini bozucu statik müsriflik ikonları haline geldiler. Neredeyse yüzyıl süren veba demografik farkındalığı artırdıktan sonra, 1433'te Floransa'nın müsrifliği kontrol etmeye yönelik yeni çağrısı, kentin moda düşkünü kadınlarına saldırırken hemen hemen bu terimleri kullanır:

> [Kadınlar] taşımakta oldukları oğulların, doğuştan kusursuz tohum torbalarıyla erkekleri erkek yapan erkekler tarafından üretilmiş olmasına aldırmazlar. Kadınlar, erkeklik enerjisinin başarısız olmasına neden olan bu uygunsuz giysiler nedeniyle erkekleri cinsel birleşmeden uzak tutacak türden pahalı süslerle süslenmelerini doğanın uygun görmediğini unuturlar. Kadınlar unutmamalıdır ki, rolleri topluluğu çocuklarla doldurmak, evliliğin sınırları içinde iffetlerini korumak, altın ve gümüş giysi giymemeye ve mücevher takmamaya yemin etmektir.[8]

Floransalılar, bu tür yasalara duyulan ihtiyacı "kadınların barbar ve ehlileşmemiş hayvaniliği"ne bağlarken giysinin örtmekten çok ortaya çıkardığı bedensel bir cinselliğe dikkat çekmekteydiler. Bazı antropologların önerdiği gibi, eğer sosyal bakımdan tehlikeli bir cinsellik –genellikle tenle, çürümeyle ve kadınlarla bütünleştirilen– erkek soyuyla kutsanan bir atasal doğurganlığın karşısına konulabilirse, modanın tüketimci gücü Rönesans kadınlarını bu çözümlemeye özellikle duyarlı hale getirdi.

Modanın bozucu kumaşı, kadınlar ile tenin yozlaşabilirliği arasındaki bir ilişkiyi de güçlendirdi. Moda, hemen hemen başından itibaren, saf ve ebedi ruh ile yoz ve ölümlü ten arasındaki dinsel bir karşıtlığı vurgulamaya hizmet etmişti. En eski edebi karşılaşmaların birinde, dış asaleti tenle birlikte uçup giden bir cesedi manen anlamaya güdülenen üç erkek soruyor: "Altın kemerli güzel kaftanlar nerede / nerede taşlı yüzükler?"[9] Bunlara daha sonra, göz, ten ve bir tutam saçla birlikte mezarda çürüyüp giden şapkalar, cüppeler ve modaya uygun aksesuvarlar eklenmekteydi. Moda, ıvır zıvır süslerin altındaki çürük teni gören ve her yeni tasarıma bir çürüme potansiyeli atfederek onarma ve yenileme gücünü yadsıyan meşum bir imgelemi besledi.

On beşinci yüzyıla gelindiğinde, moda enflasyonuyla uygun

adım yürüyen kadınlar popüler meşum temsillerinde merkezi bir yer üstlenmeye başlamıştı; tıpkı Palermo'da bir Ölümün Zaferi'nde yaptıkları gibi. Burada, bir grup aylak modelin zengin mücevherleri, giysileri ve dikkat çeken başlıkları, ölümün ani, çirkin gazabıyla en statik ve yakıcı karşıtlığı oluşturur. Daha sıkı fıkı karşılaşmalarda, giysi meşumun erotizmine katkıda bulundu. Nicholas Manuel Deutsch'un dikkat çekici 1517 tasviri genel bir temayı resmeder: Genç bir kadının çürüyen bir ceset olarak temsil edilen ölüm tarafından kucaklanması. Deutsch, kadına modaya uygun ve davetkâr bir elbise giydirerek erotik öğeyi yoğunlaştırır; ölüm, elbisenin kalkık eteğinin altına kemikli parmaklarını sokmuştur. Giysileri, sadece ölüm öpücüğünü davet etmekle kalmayıp, hiçbir sonuç üretmeyecek bir erkek arzusunu da uyandıran bir cinselliği gösterir. Böylece, modaya uygun giyinen kadınlar (İngiliz bir eleştirmenin tarifine göre, "çürük kemikli boyalı tabutlar"[10]) başlangıçta Havva'nın günahıyla yozlaşan fani bir maddi dünyanın nihai simgesi olurlar.

Havva'nın Kızları İçin Moda

Ortaçağ Avrupa'sının kadınları, Havva'nın kızları olarak, giysiyi uygarlaşma sürecinin bir yansıması olmaktan çok günahın evriminin bir kanıtı olarak okuyan bir Hıristiyan bakıştan da çektiler. Günahın bir icadı olan giyinme, erkekleri yaratılış sürecini yeniden tersine çevirmeye itti. Âdem ile Havva'nın çıplaklığını örten deriler, onları kendi suretinde yaratan Tanrıya benzerliklerini azaltan yeni bir hayvaniliğin zahiri bir işaretiydi. Sayısız vaazın ana hatlarını çizdiği değersizleşmeye göre, "sonra yün; sonra kurtçukların dışkısı, yani ipek; sonra altın kaplı kumaş parçaları; son olarak değerli taşlar geldi".[11] Demek ki, gösterişli giyinme, insanın Tanrıdan yeryüzünde yaşayan, yeraltına yığılan hayvanlara ve son olarak hareketsiz ve kısır metal ve taş dünyasına alçalışını kaydeden, insanın daralan endamının tersinden bir işaretiydi. Bir İngiliz vaizin cemaatine açıkladığına göre, bu evrim, gelişen bir günah karmaşasına tepki içinde tamamlandı:

> İlk önce, günahı nedeniyle insanın, doğası gereği yalnızca deriyle kaplı hayvanlara benzemesinin işareti olarak, çıplak vücut için bir deri tunik biçimlendirildi. Fakat daha sonra, insanların kibri arttıkça yünden yapılma giysiler kullandılar. Üçüncüsü, daha fazla bedensel zevk uğruna, yeryüzü-

nün bitkilerinden, yani ketenden yapılma giysiler kullandılar ve dördüncüsü, kurtçukların bağırsaklarından yapılan ipek giysiler kullandılar – bunların tümü, doğanın zorunluluğundan çok, kendini beğenmişlik ve dünyevi ihtişam içindir ve kuşkusuz çoğu şehveti körükler.[12]

Giysi, Günahın Simgesi

Giysi tüm insanoğlu için günahın bir işareti ve sonucu olduğuna göre, ilk günaha teşvikiyle ve düşüşüyle giyim kuşam sürecini başlatan Havva'ya benzer yaratılanlar için çok güçlü bir simge olabilirdi. Bu ilk anne aracılığıyla, *De Habitu Muliebri*'de kadınlara, şiddetle kınadığı giyinmeyle özel ilişkilerini anımsatan Tertullianus'un sesi, Hıristiyan yüzyıllar boyunca yankılandı:

> Eğer zamanın başlangıcından beri Miletliler koyun kırkıcı, Çinliler ipek eğirici, Surlular boyacı, Frigyalılar nakışçı ve Babilliler goblenci olsaydı; inciler ve pırlantalar parıldasaydı; kendisiyle birlikte açgözlülüğü de getiren altın topraktan çıkmış olsaydı ve yalancı görüntüleri yansıtmak için aynalar var olsaydı, Havva cennetten kovulduktan ve bana göre öldükten sonra bütün bu şeylere sahip olmaya can atardı. Bu nedenle bir kadın, [cennette] yeniden doğmayı umut ediyorsa, şimdi bunlara özlem duymamalı, hatta bunları tanımamalıdır; zira sahiden yaşadığı sırada [Cennet Bahçesi'nden kovulmadan önce] bunlara sahip değildi ve bunları bilmiyordu. Zira bütün bu şeyler, lanetlenmiş ve ölmüş bir kadının, adeta cenazesine ihtişam katmak için kurulmuş tuzaklardır.[13]

Cenaze sadece onun değildi; zira onun kibrini ve şehvetini simgeleyen şıklık, bizzat uygarlığı yok etmede de aktif bir rol üstlenebilirdi. Ahlakçılar, iki süs parçasına özellikle dikkat çekerek hayvaniliğini vurguladılar: Latince adıyla (*cauda*) insanı bir hayvanın kuyruğuyla karşılaştırma yapmaya davet eden kuyruklu etek; tüyleri ve biçimiyle kümese işaret eden fantastik başlıklar. Fransızca bir taşlama, *cornettes* denen iki tepelikli başlık takan kadınları, Şeytan gibi tüten, yolda giden erkekleri dürten ve çarpan kadınlar olarak betimlemekteydi – adeta, kadınların bu tür ciddiyetsiz modalarla, Havva'nın Âdem'i günaha teşvikini ve onu yenmesini sürekli canlandırabileceklerini göstermek istercesine.

Aquino'lu Tommaso'nun otorite görüşüne göre, kadınların gi-

yinme aşkı şehvetten çok beyhudelikten beslenmesi durumunda bağışlanabilir bir günah olarak ele alınabildiği halde, daha sonra dilenci vaizler bunu ölümcül bir günah olarak gördüler. Bu vaizlerin yaratıcı elinde moda, çağın sosyal ve ahlaki krizini anlamanın anahtarı haline geldi. Vebanın neden olduğu yerel karmaşanın ortasında ve on beşinci yüzyıl Türk ilerlemesinin küresel tehdidi altında vaaz veren Siena'lı Bernardino ve Kuralcı izleyicileri, Hıristiyanlığın gerilemesinin birinci kaynağını kadınların giysilerinde buldular. Onlara göre, ilk önce kadınlar, modayı o kadar abarttılar ki, evlilikler sürekli kabaran çeyiz malzemeleri tamamlanana kadar ertelendi ve böylece demografik gerilemenin üstesinden gelmek için gerekli doğumlardan toplumu yoksun bıraktılar. Daha da kötüsü, evlilik olanağının yok oluşu cinselliğin sodomik bir kısırlığa sapmasını teşvik etti: Bernardino, "Bu kadar çok sikkeyi kim basabilir?" diye sormaktaydı. "Ve bu nedenle nüfus azalmakta, sodomi yükselmektedir."[14] Bu yüzden, giysinin yaratıcı süreç yoluyla, on beşinci yüzyıl kaftanlarına örülen altın, gümüş ve değerli taşlara intikali, bu jeolojik geçmişin kısırlığına işaret etmekte ve onu yeniden üretmekteydi.

Frerlerin savına göre, Hıristiyan toplumu moda yüzünden küçülürken Yahudiler zenginleşiyordu; zira erkekler, karılarının ve kızlarının moda açlığını gidermek için Yahudi tefecilere başvurmaktaydı. Kadın modası tacirleri ile Yahudi tefeciler arasındaki sessiz ortaklık, doğal düzenin nihai sapmasını temsil etmekteydi – sadece Yahudiler, Hıristiyanların zararına zenginleştikleri için değil, bu yüzden doğal doğurganlık seyri tersine döndüğü için de. Kadınların pahalı modaları insanın üremesini önlediği gibi, tefecilerin, her Aristotelesçinin doğadışı sayacağı yollarla para biriktirmelerine de olanak tanımaktaydı. Aynı anda hem modanın doruğunu, hem insanoğlunun uçurumunun dipsiz kuyusunu temsil eden altın ve taş dünyası nihai üstünlüğe böyle ulaştı.

Böylesine ciddi bir sosyal ve ahlaki moda okumasını önemsememek insanı cezbediyor, tıpkı Chaucer'in zapt edilmez Bath'lı Kadın'ının eklesiastik öğütleri dikkate almaması gibi:

> Üstelik dersin ki "Bir kadının kıyafeti
> Şıksa, süslüyse tehlikeye girmiş demektir iffeti."
> Yazık sana ki sözlerini desteklemek gayesiyle
> Havarilerin sözlerine başvuruyorsun ve İncil'e:
> "Ey kadınlar, son derece namuslu ve sade
> Olmaya özen gösterin giyimde.
> Saçınıza kurdele ya da şerit takmayın sakın,

Ne altın, ne inci, ne de herhangi bir ziynet eşyası takın."
Olur mu öyle şey beyim, daha da neler,
Senin bu sözlerine çöp kadar vermem değer.*[15]

Keşiş Thomas Couette'in 1428'deki bir vaaz turunun ardından tepelikli başlıklarından vazgeçmek zorunda kalan Flandre'lı ve Artois'lı kadınların yanıtı böyle olmuş gibi görünüyor. Keşişin retoriğinin ateşi söndükten sonra, önerdiği basit köylü şapkalarını bir tarafa atıp öncekinden daha yüksek tepelikler yaptılar. Ne var ki, bu tür bireysel yanıtlara ayrıcalık tanımak, Sicilya'dan Flandre'a, İspanya'dan Macaristan ve Dalmaçya'ya –toplu arınma ayinlerinde keşişlerin saldırdığı modanın aptallıklarını tüketen büyük beyhudelik ateşiyle aydınlanan yerleşimler– uzanan misyonlarda birkaç kuşak boyunca çıkan dilenci tarikatların meydan okumasının ağırlığını görmezlikten gelmektir.

Dilenci Tarikatların Meydan Okuması

Monarşik yönetimler frerlerin talep ettiği değişimlere herhalde en az açık olanlardı. Aragon'da bizzat kraliçenin kendisi, uyruklarına örnek olsun diye kaftanlarının kuyruklarını kısaltacak kadar vaazlardan etkilenmiş olabilir; fakat sarayda böyle bir örnek, krallık için bir yasa değişikliğine pek yol açmadı. Hiyerarşik kaygılar, sosyal sınırların bir işareti olarak giysiyi, cinsel kategorilere göre yeniden tanımlanmasına izin vermeyecek kadar değerli kılmaktaydı. Fransisken günah çıkarıcısı saraydaki lüksten ve serbestlikten yakınınca, Isabella kendisinin ve hanımefendilerinin giysilerinin sadeliğini erkeklerin zengin kostümleriyle karşılaştırarak yanıt verme zorunluluğu duydu. Ne var ki, çok geçmeden Ferdinand ile Isabella müsrifliği önleyen bir dizi ferman çıkarmaya başladıklarında, kategorilerini toplumsal cinsiyet değil, statü belirlemeye devam ediyordu – aynen kuzeydeki krallıklarda olduğu gibi.

Çoğu giyim sanayiinden servet edinen kentlerde, piskoposlar ve belediye konseyleri tarafından yeni bir aciliyetle çıkarılan müsrifliği önleme yasaları, frerlerin mesajını yasalaştırdı. Frerlerin vaazlarından etkilenen bu yasalar, sosyal hiyerarşi tarafından farklılaştırılmamış tek bir grup olarak ele alınan kadınların giyimine tek amaçlı odaklanmayı açığa vurur. Bazı yerler, daha önce soyluların,

* Bu kitapta *Canterbury Hikâyeleri*'nden yapılan tüm alıntıların Türkçesi, Nazmi Ağıl, çev., Goffrey Chaucer, *Canterbury Hikâyeleri*, Yapı Kredi Yayınları, 1994'ten alınmıştır. – ç.n.

hekimlerin ve hukukçuların karılarına ve kızlarına giyim denetiminin katılığından kaçma olanağı tanıyan istisnaları yok edecek kadar ileri gitti. Giyimlerinin sosyal hiyerarşiyi onaylaması, şimdi, taşıdığı cinsel mesajdan daha az önemli gibi görünüyordu. Kentsel dünyadaki müsriflik ayrımı, daha açık bir biçimde gümbürtülü bir sadakacı soruyla tanımlanır oldu. Kadınlar tarafından giyilen süslü ve abartılı ayakkabılar betimlendikten sonra, "kaltaklar daha fazla ne ekleyebilir?" diye meydan okunmaktaydı.[16] Zengin giyimleriyle müsrifliği önleme yasasını hiçe sayanlar, soylu kadın sayılmaktan çok fahişe sayılma riskini göze alacaklardı. Bir zamanlar kadınları lanetlemeye yetecek kadar aşırı kumaş kullanılan etek kuyrukları, şimdi aristokrat görünmenin bir işareti değil, şeytanların gizlenme yeri olmuştu. Bazıları bu buluşu saraya değil, genelevlere atfettiler; Ferrara piskoposunun, kendi kentinde bunları giyen kadınları tehdit eden aforozdan sadece fahişeleri muaf tutmasının nedeni bu olabilir. Kent konseyleri, şimdi diğer kadınlardan esirgenen gösterişli giysileri almak üzere geçmişin işaretlerini ve aşağılayıcı giysilerini başkalarına devredebilen fahişelerin giyiminde değişikliklere izin vererek karşılık verdiler. Bazı kentler, fahişelerin çekiciliğini artırarak erkekleri daha ciddi homoseksüellik suçundan uzaklaştırmayı umduysa da; çoğu, Montaigne'in, fahişelere lüks atfetmenin lüksü değersizleştirmenin en etkili yolu olacağına dair önerisini hesaplıyorlardı. Böyle bir program, yine de, kadın modasının daha da cinselleştirilmesini ve şeytanlaştırılmasını yansıtır.

Günahın Özel Biçimleri

İki Rönesans modasının şiddetle kınanması, eklesiastik ve laik yaklaşımların kadın giysilerinin cinsel bir okumasında nasıl birleşebildiklerini gösterir. Her iki moda da, bir kadının giysisinin ortaya serebileceği kumaş miktarını muazzam ölçüde artırmaktaydı – belki de artırması amaçlanmıştı. Fakat bu modaları eleştirenler, ekonomik bir saldırı yerine ahlaki bir saldırı başlattılar.

Chopines

Chopines –deri, ağaç ya da mantar tabanlar üzerine oturtulan ayakkabılar– on beşinci yüzyılda bazı İtalyan kentlerinde ve İspanya'da popüler olmuştu; İspanya'da Kraliçe Isabella'nın günah çıkaran papazı, dirsek boyundan uzun ayakkabıların ülkenin mantar arzını tüketmesinden yakınmaktaydı. İç pazar kaygılarından çok ve İtal-

yan yasa koyucuların fark ettikleri gibi, bu ayakkabılar kadınları yerden yükseğe çıkarmakla, yerde sürünen elbise kuyruklarını sınırlayarak bir giysideki kumaş miktarını düzenleyen yasalarla alay etmekteydi. Bununla beraber, *chopines*'in yarattığı tehlike ekonomik müsriflikten çok ahlaki müsriflikti. Adeta cambaz sırığı üzerinde yürür gibi, topallaya topallaya yürüyen kadınlarda *chopines*'in yarattığı hareketsizliği herkes fark etmekteydi. Burada yürümeyi engelleyen ayakkabılardı – on beşinci yüzyıl Venedik'inde Çinlilerin ayak bağlama göreneğiyle bir karşılaştırmaya neden oldu. Venedik'teki yasa koyucular daha da ileri gidip "dengelerini koruyamayacak kadar yüksek chopines'le sokağa çıkan hamile kadınlar düştükleri ve bazı durumlarda, düşük yapacak ya da bedenen ve zihnen hasarlı prematüre çocuk doğuracak kadar yaralandıkları" için bu modayı yasakladılar.[17] Bu tür ayakkabıların kısırlığa ve manevi zarara katkıları, onları fahişeler için daha uygun hale getirmekteydi. Bir on altıncı yüzyıl İngiliz eleştirmenin mahkûmların yürüyüş tarzı dediği şey, kadınları topal gösteri figürlerine dönüştürdüğü ve sosyal üremenin kapları olarak hizmet görmekten alıkoyduğu için, vatandaş karılara yasaklandı.

Farthingale

En çok ayıplanan ve baştan çıkarıcı görülen Rönesans modalardan biri olan *farthingale*, ilk bakışta böyle bir yorumu haksız gibi gösterebilir. Elbiseyi kabartıp kalçalardan uzak tutan bir çember olan *farthingale*, sonunda kalkan benzeri sertliğiyle İtalya ve İspanya'da *guardianfante* adını çağrıştıran bir kasnak ya da bir dizi kasnak haline geldi. Kalça genişletici olarak bu *verdugo*'lar, on beşinci yüzyıl Kastilya sarayını fethetti; oradan da sarayın geniş diplomatik ilişkileriyle yurtdışına gönderildi. İngiliz gözlemciler, Aragon'lu Catherine ve hanımefendilerinin "geniş entarilerinin altına belli kasnaklar" giydiklerini fark ettiler.[18] Bundan hoşlanan Kraliçe Elizabeth'in hükümdarlığında *farthingale* tamamen Anglikanlaşmıştı; aynı şekilde bunun benzeri *vertugalles* de, I. François'nın sarayında bir Fransız modası haline gelmişti. Kasnaklar, Geç Rönesans üslubunun, giysiyi vücudun doğal konturlarından uzak tutan ve *chopines* gibi fazladan metrelerce kumaş gerektiren bir işareti ve dayanağı haline geldi. Yine de bu modayı eleştirenler, *farthingale*'in sergilediği kumaştan çok gizlediği sırların lafını ederek, ahlaki savları ekonomik savlara tercih ettiler. *Ragionamento di sei nobili fanciulle genovesi*'de (1583) stili onaylamayan iki Cenevizli kadın gibi bazılarının, kapılardan geçmenin zorluğu dışında "oturmak için de rahat" ol-

madığını fark ettikleri doğrudur; "zira eğer gülünç duruma düşmek istemiyorsanız, onu oturmaya uygun şekle sokmak için epeyce eziyet çekmelisiniz".[19] Fakat genel olarak ahlakçıları rahatsız eden şey, bunun sadece bir kadının doğal işlevlerine getirdiği sınırlamalar ve fahişelik hazlarını gizlemesi değildi. *Chopines* gibi, kadın vücudunu modanın hizmetine soktuğu, vücudu doğal alışkanlığından, çocuk doğurmaktan sapmaya zorladığı için eleştirilmekteydi; sert kasnaklar ve korseler, fetusun gelişimine zarar vermekteydi. Dahası, korseli bol giysiler altında hamilelikleri gizleyen *farthingale* kadınlara kabul edilemez cinsel özgürlük olanağı tanımaktaydı.

Püriten papaz Stephen Gosson daha da ileri giderek, bu buluşu, ince kumaştan eteklerini frengili iç çamaşırlardan uzak tutmanın bir aracı olarak kullanan fahişelere atfetti. Ne var ki, birçok kişi, kasnakların cinsel özgürlüğün sonuçlarını gizlemeye yaradığı konusunda, *Le blason des basquines de vertugalles*'in adı bilinmeyen yazarıyla hemfikir olacaktı: "Neye yarar bu Gallik erdemler / Skandal yaratmaktan başka?"[20] Bu soru bizi bunların, 1468'de, İktidarsız IV. Henry'nin kötü şöhretli karısı Juana de Portugal'in sarayındaki kökeniyle ilgili ilk İspanyol açıklamasına geri götürür. İşin aslını biliyor gibi görünen bir saray tarihçisine göre, kraliçe *farthingale*'i bir akılsızlığın sonuçlarını gizlemenin aracı olarak görmüştü. Kraliçenin örneği, sonunda gebe matron görüntüsü alan saray hanımları arasında kullanılmasını teşvik etti. Güya *guardianfante* doğmamış çocuğu koruduğuna göre, çocuğun meşruiyeti tartışma konusuydu. Bu moda, bir babasoyluluk işaretini işlemek bir yana, karıların, babalığın en fark edilir işaretlerini gizlemelerine olanak vermekteydi.

Modaya uygun giyinen Venedikli bir sosyete orospusunun çağdaş bir çiziminde, her iki modanın kısırlaştırma tehlikesi ima edilir. *Farthingale*'ini örten geniş eteğini her iki eliyle kaldıran bu orospu, sadece devasa *chopines*'i değil, görünüşe göre pek çok İtalyan sosyete orospusunun geniş gardırobunun bir parçasını oluşturan şık erkek pantolonlarını da gösterir. Pantolon sodomik hazların sürümünü göstersin ya da göstermesin, sanki bir erkekmiş gibi kendi vücudunu kontrol etmesine izin veren travesti bir özgürlüğü açığa vurur. İlk bakışta *chopines* ve *farthingale*, erkeksi tarzlarına kadınsı bir kontrast sağlar gibi görünür; fakat gerçekte tek parçadırlar. Zira kasnaklar, korseler ve yüksek tabanlı ayakkabılar, babasoylu tasarımın araçları olarak giysilere verilen rolü bozarak, kendine ait aykırı özgürlükler sunar.

Cinsel bir giysi okuması da moda üretebilir. On üçüncü yüzyıl eklesiastikleri, usulüne uygun evlenmiş kadınların bir gösterge olarak peçe takmaları üzerinde ısrar ederek görsel bir kadın onuru ka-

tegorisi yaratmaya çalışmıştı – birçok kent yönetiminin, sokakta yüzleri açık dolaşmak zorunda olan vesikalı fahişelere yasakladığı bir moda. Bu girişim, hiçbir şey gizlemeyen saydam ipekten peçelerin ve çok fazla şey gizleyip, tehlikeli bir biçimde kadının kimliğini ve statüsünü maskeleyen daha ayrıntılı yüz örtülerinin icadıyla birlikte sekteye uğramıştı. Sivil otoriteler özel giyim tarzları yaratmaya daha az niyetli olmalarına rağmen, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda birçok kadının üzerine atılan siyah şal, o tarihte bile, kadınları sınıf ya da statüden çok cinsel kategoriye göre damgalama ihtiyacını gösterir.

Siyah Renk

1638 tarihli bir Floransa Düklüğü nizamnamesi, kadınları, bir zamanlar dul kadınların ve din adamlarının işareti olan cinsel imtina karasına büründüren hiyerarşik kodları terk etti. Evlilikten altı yıl sonra (modanın, evlilik bağını güçlendirmek için cinsel bir ayartıcı olarak meşru işlev görebildiği yıllar) Floransalı vatandaşların karılarından renkli elbiselerini kaldırıp yerine siyah giysiler giymeleri istenmekteydi; bunların belden yukarısı, kolları ya da yakaları renkli olabilirdi. Bu renkli kısımlar da, evliliğin on ikinci yılından sonra, çocuk doğurmaya yarayan üretken cinsellik yılları bitince, terk edilmeliydi. Siena'nın ilk evliliklerinin ikinci yılından sonra tüm kadınları renkten mahrum bırakmasına, fahişelere verdiği ödül eşlik etti – eski sadakacı kategorilerine örtük bir onayla. Floransa'nın ve Venedik'in sadece kırsal kesimde soylu olmayanlara ve kent içinde vatandaş olmayanlara renk izni vermesi, cinsel ayrımın nasıl sadece kadın onurunun göstergelerini kontrol etmek için değil, kentsel mekânın erkânını kırsal ve aşağı sınıf özgürlüğünün cafcaflı kakofonisinden ayırmak için de geldiğini gösterir. Bu karşıtlık, Burgonya ve İspanya saraylarında siyahın soylu erdemle bütünleştirilmesiyle güçlendi. Siyaha hücum, yeni bir Atlantik imalatı olan renkli dokuma ürünlerini Akdenizli kadınlardan uzak tutarak ticari amaçlara da hizmet etmiş olabilir. Öyleyse, cinsel ve ekonomik aşırılık düşünceleri, kadın savurganlığı kategorilerini tanımlamak üzere bir kez daha birleşmişti.

Kadınların Yanıtı

Bedenin zorla modalara iliştirilmesi, kadınların belli simgesel anlamlara göre giyinip soyunmalarını zorunlu kılıyordu. Ruhu özgürleştirmenin bir aracı olarak bedene boyun eğdirmeye çalışanlar, giysi

kategorilerinden ve tanımlarından kaçınmada güçlük çektiler. Assisi'li Francesco gibi azizler, dünyevi ayak bağından manevi açıdan kopmanın bir göstergesi olarak dramatik bir biçimde giysilerini çıkarıp atabildikleri halde, kadınların alenen soyunması daha zordu. Mecdelli Meryem'in sadece uzun saçlarıyla örtülen kefaret çıplaklığı, kutsiliğinin bir işareti olmuş olabilir; fakat aynı zamanda günahının cinsel doğasının bir göstergesi gibi de görünmekteydi. Kefaret paçavralarından oluşan bir giyim için zengin giysileri reddederken bile, kadınlar sadece kendilerinin değil, ailelerinin de sosyal kimliği ve cinsel onuruyla ilgili sorular sordular – görünüşe göre bunlar sadece alışkanlığın ve manastır hücresinin örtbas edebildiği sorulardı.

Feragat

Manevi bir inanca sahip laik kadınlar giyinmeyi tehlikeli ölçüde sınırlayıcı, kolektif sosyal ve israfçı değerini bireysel ruhlarının bütünlüğüne bir tehdit olarak görmekteydiler. Bir annenin genç kızına talimatları biçiminde düzenlenen bir on üçüncü yüzyıl vaazı, evlilik oyununun gerektirdiği giyimin evli kadınlara yönelttiği tehlikeyi tarif eder: "Dünyevi giyimi ve süsleri bütün kalbinle hor gör, güzel kızım, nefret et ve bir kereliğine de olsa giyme."[21] Modeli, reddedemediği payeleri küçümseyen Esther olmalı. Böyle bir vaaz, ailenin mensubu olduğu sınıfın ve statünün bir işareti olarak işlev gören takılar takan Jacopone da Todi'nin güzel karısı gibi kadınlar için bir model işlevi görmüş olabilir. Ancak kadının genç yaşta ani ölümünden sonra kocası, karısının modaya uygun zarif giysisinin, ruhunu koruyan bir kıl fanila gizlediğini fark etti. Manevi kadınların kıl fanilaları, sosyete orospusunun pantolonu gibi, resmi giysi tanımlarından gizli bir özgürlük sunmaktaydı. Jacopone, karısının manevi iç çamaşırını keşfetmesini din değiştirmesinde bir adım ve ününün dayanacağı dinsel liriğin bir kaynağı olarak kutsadıysa da; diğer kadınlar için kıl fanila, giyimin kamusal ve kolektif işaretlerinin bedeni yakarak ruhu kirletmesini engellemenin gizli bir yoluydu.

Modadan feragatin, azizlerden çok azizelerin biyografilerinde daha yaygın bir tema olması şaşırtıcı değildir. Örneğin Umiliana dei Cerchi, zengin kocasının durumuna uygun giysileri giymeyi zorunlu kılan bir evliliğin sınırları içinde manevi bir yaşam geliştirmeye çalıştığında, etek uçlarını kısa kesip fazlalıkları biriktirdi ve bütün başlıklarıyla birlikte (keten olanı ve ipek olanın bir kısmı hariç) Floransa'nın yoksullarına dağıttı. Bu hareket, Aziz Martin'e kadar geri gider; fakat Umiliana'nın durumunda hayırseverliğin ötesine geçip ataerkil denetime karşı inatçı bir direnişin göstergesi haline ge-

lir. Umiliana gibi kadınların özel feragatin ötesine adım atıp cinslerinin modayla ilişkilendirilmesini açıkça yermek istememeleri daha da şaşırtıcıdır. Francesca Romana'nın Romalı kadınlardan uzaklaştırdığı beyhude kadın süsleri, azizeleştirilme soruşturmasında kutsiliğinin kanıtı olarak sunuldu. Yine de ne o, ne de onun gibi başkaları, ağırbaşlıca ve meşru bir biçimde, yani aile statüsünü ve sosyal hiyerarşiyi onaylamanın bir aracı olarak giyinildiğinde süslü giyinmeyi eleştirecek sesi buldu.

Kadın Kurnazlığı ve Hukuk

Kadınlar giyim özgürlüklerine konulan sınırlamalar modanın çağrısına uymalarını engellediğinde, daha fazla eleştirici oldular. Müsrifliği önleme yasaları her iki cinsin giyimini düzenlemesine rağmen, kadınlar haklı olarak özellikle tehdit altında olduklarını hissettiler ve kısıtlamalardan kurtulmak için başvuranlar genellikle kadınlardı. Pek çok kontrolün yerel meclislerden ya da piskoposluk saraylarından çıktığı İtalya'da, yüksek bir otoriteden bireysel muafiyet elde edilebilirdi. Soylu bir Venedikli kadın, yerel bir israfı önleme nizamnamesi onları onursuz ilan etmeden önce, "ebeveynlerinin onuru ve ilerlemiş yaşı hatırına" giydiği ve taktığı giysileri ve mücevherleri kullanma hakkını papadan aldı. Ve hitabet ustası Battista Petrucci, İmparator III. Friedrich'in huzurunda icra ettiği ezberin ödülü olarak, Siena'nın israf sınırlamalarından kurtulmayı istedi.

Kadınlar, yasalardan kurtulmak için becerilerini, belagati ve Floransalı yasa koyucuların "hızla çoğalan kurnazlıkları" dediği şeyleri daha sık kullandılar. Sacchetti'nin, yasadışı düğmeler taktığı için bir kadını tutuklamaya çalışan ve bunlar "düğme değil, kopçadır" cevabını alan tacizkâr bir subayla ilgili öyküsü, birçok İtalyan kentinin yasal ve yönetsel sicillerinde korunan yaratıcı bir mücadeleyi kayda geçirir. Bu siciller, ortalıkta dolaşan kolluk kuvvetlerine karşı sürekli tetikte bekleyen, hâkimin karşısına çıkmamak için kiliselere doluşan ve yakalandıklarında, bir romancının karakterlerinin hayran kalabileceği bir hukuk ve dil ustalığıyla yasak takılarını savunan kadınları gösterir.

On beşinci yüzyıla gelindiğinde kadınlar, sırf muafiyet elde etmenin ya da yasaları atlatmanın ötesine geçip bizzat kontrolün öncüllerine güçlü bir saldırı başlatıyorlardı. Şair Christine de Pisan, 1405'te özel olarak *Roman de la Rose*'un kadın düşmanlığını hedef alan bir alegori olarak hazırlanan *Le Trésor de la cité des dames*'da bu saldırıyı dolaylı bir biçimde başlattı. Akıl, Adalet ve Dürüstlük'ün kadınları erkek saldırısının oklarına karşı korumak için kurdukla-

rı kentte, moda giysiler başkalarını baştan çıkarmak için değil, sadece giyenin zevk için giydiği meşru bir arzu haline gelir. İdeale daha az yakın olan İtalyan kentlerinde, estetik savlardan çok etik ve sosyal savlara dayanan daha geniş bir muharebenin göstergeleri bulunabilir.

Sabadino degli Arienti'nin, ermin kürkle uyumlu gül rengi bir mantoyla birlikte pembe ipekten bir elbise giyinmiş olarak anımsadığı güzel ve aristokrat Bologna'lı Nicolosa Sanuti, 1453'te Kardinal Bessarion tarafından kentin kadınlarına dayatılan bir israf önleme yasasına ayrıntılı bir yanıt verdi. Kardinal, çapraşık bir kumaş, renk ve tarz sistemiyle, kadınların giysileri aracılığıyla kent hiyerarşisinin sınırlarını belirlemeye devam etmesine rağmen, altın ve gümüş kumaşları tüm kadınlara, Sanuti gibi aristokratlara bile yasakladı; böylece, bu tür kumaşlar erkeklerin ayrıcalığı haline geldi. Nicolosa bunu kabul etmedi. Antikçağ'dan o güne kadarki soylu kadınları örnek alan Nicolosa, yasanın kadınları insan türünün tek, daha az erdemli bir kategorisi olarak ele alma hakkına meydan okudu. Kadınların fani, maddi bir dünyanın gelgeç mallarıyla özdeşleştirilmesini kabul etmek bir yana, sadece kendi cinsinin, zamanın (kendi oğullarını yiyen obur erkek tanrı Satürn olarak kişileşmesini açıklamaya gayret ettiği) tahribatlarından kurtulmak için bir araç sunduğunu ileri sürdü. Sadece kadınların doğurganlığı, Satürn'ün yıkıcılığını hafifletebilir; zira "aileleri, cumhuriyetleri, aslında bütün insan ırkını inşa eden, yüce ve ölümsüz olanı geri getirenler kadınlardır".

Bu, mezardan başka hiçbir yere götürmeyen Havva'nın kısır cinselliği değil, kolektif rahimleriyle bir imparatorluk üreten Sabine'lerin sosyal bakımdan yaratıcı gücüdür. Sanuti'nin yaratıcı savında, kadın giysileri ve takıları, Tertullianus ve onun izinden giden ahlakçılar için olduğu gibi bir cenaze törenini ve çürümeyi değil, bir düğün törenini ve yeniden doğum vaadini hazırlar. Ayrıca onun zamanında soylu ve erdemli erkeklere ayrılan memuriyetlerden mahrum bırakılan seçkin kadınları ödüllendirmenin benzersiz bir aracı olarak da işlev görecekti. Bu tür kadınlar için giysi, bir tek tanımlayıcı statü ve değer işareti gibi görünmelidir: "Süslenme ve zarafet, elimizden gelirse, bizden alınmasına izin vermememiz gereken erdem göstergelerimiz."[22] Moda bir kadın ise, bunun nedeni kadınlara, sosyal bir kişilik oluşturmanın tek aracı olarak giyimin bırakılmış olmasıdır.

Herkes aynı fikirde değildi. Venedik'ten, kendi isteğiyle pasaklı giyinen, parlak giysilerin değil edebiyatın âşığı olan Laura Cerata'nın daha geleneksel sesi geldi. Bu tür süslü giyim tarzında, Venedik'in gerileme tarihini okumaktaydı; gerilemenin başlıca hazırlayı-

cıları kadınlardı – imparatorluk gücünün Delila benzeri istihkâm erleri. Kadınların lüks düşkünlüğü yüzünden cumhuriyetçi erdemden ayrılan Venedik, Doğu'nun tembel bir taklitçisi ve yağmacısı haline gelmişti; "kadınlar, fahişelerinkine benzemeyen giysiler" giymeye zorlanmazlarsa, Doğu, Türkler biçiminde kendisini mahvedecekti. Fahişe giysileri, cinsellikleri erkekler tarafından kontrol edilmeyen kadınların giysileriydi. Tahmin edileceği gibi, İbranilere özgü bir kehanetle, "yasak ne kadar katıysa, suç o kadar büyüktür" uyarısında bulunarak, karşı cinsten kendi zayıflığını kontrol etmesini istemekteydi.[23]

Modayı Savunma

On yedinci yüzyılın başına gelindiğinde, Lucrezia Marinelli *La Nobiltà e l'Eccellenza delle Donne*'yi hazırladığı sırada,Venedik konseyleri bunu yapmaktaydı. Her yıl bir nizamname çıkarılması (önceki yüzyılın her on yılda bir bir yasa uygulamasının aksine) yönetici sınıfın başlıca meşguliyeti olarak tüketimin üretimin yerini aldığı bir kentin yeni israf korkularını göstermekteydi. Dışarıdaki krallıklardan ve İtalya'nın içindeki despotizmlerden farklı olarak Venedik, hukuku, hiyerarşinin sosyal sınırlarını belirlemek için kullanmıyordu. Venedik'in israf denetimi, herkese dokunmaktaydı; fakat kısıtlama sınırları içinde kasaplar, soylular gibi giyinebilirdi. Marinelli'yi, giysiyi statünün meşru bir işareti olarak sosyal bakımdan savunan Sanuti'nin ötesine geçip bizzat modanın meşruiyetine (bir kadının sırtında göründüğü sürece) olanak tanımaya yönelten şey, bu sosyal ve yasal durum olmuş olabilir. Moda, kadınlara, cinslerinin üstünlüğünün bir kanıtı olarak işlev gören bir tür kendi kendini tanımlama olanağı sunmaktaydı. Erkekler, modanın dönüşümlerinden yararlanmayacak ve gerekleri tarafından komik duruma düşürülecek kadar alenen ticaret ve hiyerarşi değerleriyle tanımlanmaktaydı. Erkekler Marinelli'nin, modayı takip eden karısı ipekleri, mücevherleri ve *chopines*'iyle sokaklarda gezinirken evde duran olarak resmettiği, "öküz kanıyla kirlenmiş" zanaatkâr koca gibi, silinmez bir biçimde sosyal konumla damgalıydı. Diğer yanda kadınlar, göründükleri kadar soylu olmak için modanın bukalemun olanaklarından yararlandılar. Ve bu adildi. Zira kıyafet, bir iç asalet sergilemelerine olanak vermekteydi; erkeklerde bu asaletin eksikliği, modalarını, sosyal dönüşüm gücünden yoksun bırakmaktaydı.

Üstünlük davası tüm kadınlar adına yürütülmesine rağmen, moda lehine sav en çok İtalyanlara uygundu. Feodal güç kullanabilen Fransız ve İspanyol kadınlarının ya da bir iş tutma özgürlüğü-

ne sahip olan Alman ve Flaman kadınlarının aksine, Marinelli'ye göre İtalyan kadınları, modanın olanak verdiği kendi kendini tanımlamaya özellikle duyarlıydılar. Erkeklerin her yerde ve kadınların başka yerlerde maruz kaldıkları siyasal ve ekonomik damgalar tarafından tanımlanmayan ve dolayısıyla kösteklenmeyen İtalyan kadınları, kendilerini giysiyle ifade etme özgürlüğüne daha fazla sahiptiler. Marinelli, diğer kadınların siyasal ve ekonomik gücünü abartmış olabilir; fakat modanın yaratıcı ve sınır aşıcı niteliklerinden yararlanma yeteneğini İtalyanlara atfederken yalnız değildi.

Kadınlar giysileri aracılığıyla, Burckhardt'ın Rönesans kültürünün tanımlayıcı bir özelliği olarak gördüğü kendi kendini biçimlendirme akımına görünür bir biçimde katılmaktaydılar. Despotlar, eski feodal ve hiyerarşik ideallerin sınırlamalarından kurtulmuş bireysel siyasal kimlikler biçimlendirebilmek için silah ve diplomasiyi kullanırken, karıları ve kızları da kolektif bir kimlikten daha önemli olabilen bireysel sosyal kişilikler biçimlendirmek için makas ve kumaş kullandılar. Evli karılar olarak konumları, bu tür saraylı kadınları, yabancı modanın doğal oluğu haline getirdi; fakat daha da ileri gidip yeni buluşlar için dışarıya bakmakla hem baba evinin hem koca evinin moda çizgilerini bulanıklaştırdılar. Savoie'lı Bona, Bologna'da popüler olan ipek *fazzoletti* elde etmek için Milano'dan Ginevra Bentivoglio'ya mektup yazıyordu. Muralto'nın tarifine göre "giyimde yeni modaların yaratıcısı" Beatrice d'Este, başlık tarzını Lombardiya'ya sokmak için Fransa kraliçesinin kıyafetinin çizimlerini elde etti. Kız kardeşi Isabella, I. François'nın istediği gibi uluslararası bir tarz yaratmak için gerekli kumaşları ve modelleri elde etmek için yurtdışına gönderdiği özel elçilerden ötürü o kadar ünlendi ki, son modaya uygun giyinmiş bir taşbebeği sarayındaki hanımefendiler için bir model olarak Paris'e gönderdi.

Kıyafetin kolektif damgası, kadınların yaratıcı ellerinde bireysel ifadeden daha az önemli hale geldi. Bu yüzden renk, gözleri, saçı ve teni güzelleştirmek için kullanıldığında simgesel değerini yitirdi. Matem grisi *berettino*, kendisine yakıştığını düşündüğü için Isabella d'Este'nin gözde rengi olacaktı. Ve Venedik hükümeti kendi kadınlarını tevazularının göstergesi olarak siyaha büründürdüyse, çağdaşlar siyah rengin hızla benimsenmesini, kadınların açık tenlerini ve kır saçlarını güzelleştirmesine atfettiler. Saraylı kadınlar giyinmenin simgesel anlamlarını reddedince, estetik çekicilik de sosyal yasak karşısında zafer kazanacaktı. On beşinci yüzyılda birçok İtalyan kentinin, dilenci tarikatların baskısı altında Yahudi kadınlarla bütünleştirdiği küpeler bile, on altıncı yüzyılın ortasında kendine Hıristiyanların kulaklarında da bir yer bulmuştu.

Modanın gösterdiği şey, her zaman sadece tanınması değil yorumlanması da gereken, modanın kendisi kadar değişken hale geldi. En kusursuz cisimleşmesi olarak, bizzat kadınlar sosyal değerin istikrarlı simgeleri olarak değil, sonsuz bir sosyal pazarlık oyununun oyuncuları olarak dikkat çektiler. Rönesans'ın bireyciliği böylesine bir kendi kendini biçimlendirmeyi bir sanata dönüştürdüyse, moda da kadınları dönemin nihai paradigması haline getirmekle tehdit ediyordu.

Modern Bir Değerlendirme

Modern sosyal eleştirmenler, modada, kadınların güç kazanmasının bir aracını görmekte gecikmediler. Modaya Marinelli'nin kutsadığı türden biçimlendirme olanakları bahşetmek bir yana, moda kıyafetlerini, yeni bir kadın köleliğinin, Geç Ortaçağ'ın kumaş ve giysi devriminde katılaşan bir köleliğin zincirlerini gizleyen örtüler olarak resmettiler. Hiyerarşik yönetimler miras alınan sosyal sınırları göstermek için kıyafeti kullanma girişimlerinde başarısız olmuş olabilirler; oysa yeni doğan ticari kapitalizm, kıyafeti temel sosyal gösterge, ekonominin dayandığı ve ekonomik büyümenin ve sosyal başarının bir ölçüsü haline gelen gösterişli tüketimin bir işareti haline getirmeyi başardı.

Tüketici ekonomiyi erkekler yönettiği ve sonuçlarından erkekler yararlandığı halde, bunun gerektirdiği eziyetleri kadınlar çekti. Veblen'in ileri sürdüğü gibi, yükselen kapitalizmin ataları, aileleri kadın modaları aracılığıyla dolaylı bir biçimde tüketime teşvik ederek yarattıkları dünyanın en rahatsız edici kimi tezahürlerinden kaçabildiler. Bu yüzden erkekler, kendileri moda oyunundan uzak dururken, kadınlarını rekabetçi bir biçimde giydirdikleri için bir tüketim toplumunda asli olarak var olan bitmek bilmeyen buluşlar ve yalnız birkaç yıl kullanılmak üzere üretimde bulunmak açıkça kadın karakteriyle bütünleşti. Elbette erkekler de tavus kuşu olabilirdi. Yine de görünüşe göre, Venedik'in on beşinci yüzyılda kendi egemen erkek sınıfı için çıkardığı talimata –daha renkli ve daha muhteşem giyinme talimatı– eşdeğer bir israfı önleme yasası yoktu. Ağırbaşlı kıyafetleri, gösterişli eşya ticaretinden muazzam kâr elde eden bir kentin itibarına tehdit sayıldıysa da, tüccar kökeninden uzaklaşmaya başlayan bir yönetici sınıfa giderek daha uygun hale gelen bir muhafaza ve istikrar niteliğine de işaret etmekteydi.

Aristokrat erkekler, sadece karıları ve kızları modanın meydan okumasıyla ve mevsimlik değişen kıyafetlerle –tüketim başarısının

görsel kanıtı– başa çıkarak aile statüsünü gösterdikleri için, keşişler gibi giyinebildiler. Bu senaryoya göre kadınlar, iyi yönetim ve manevi ciddiyet için gerekli sayılan değişmezlik, basiretlilik ve istikrarlılık yüklemlerini süreç içinde yitirerek, erkeklerin hizmetinde giyindiler. Giderek daha fazla zaman bilinçli olan bir dünyanın, en geçici yaratıklarına dönüştürülmüşlerdi.

Kadınların moda oyununu oynarken gösterdikleri coşku itiraf edilerek ve modanın nitelikleri kadınların vücuduyla ilişkilendikçe ve giyenin karakterini tanımladıkça, kadınlara sosyal ayrımı yeniden düzenleme ve sosyal süreci yeniden canlandırma aracı sunduğu kabul edilerek, bu sav yumuşatılmalıdır. Kadınlar sadece oyunu oynamakla kalmadılar, bazen kuralları koydular ya da en azından değiştirdiler de. Örneğin on üçüncü yüzyılda moda düşkünü kadınlar ile kâr düşkünü imalatçılar arasında bir işbirliği, evli kadınları yüzlerini örtmeye zorlayan eklesiastik bir isteği, damgalayıcı sınır aşıcı bir olanağa dönüştürebilirdi; zira babasoylu kimlikleri ipek peçeler bulanıklaştırmakta, usta işi başörtüleri maskelemekteydi. Moda, kadınları erkeklere dönüştürmek için değil, giyinenlere (ve onları eleştirenlere) yeni bir eril gücü göstermek için, erkek tarzlarını kadın giysilerine ekleyebilirdi.

Bu tür dönüşümlerin, gerçekten çok düşsel olmaları, modanın sınırlılığının bir göstergesidir. Aynı zamanda gücünün de bir göstergesidir. Aynı anda her yerde görünen *chopines* ve *farthingale*'den, Floransalı bir ipek tüccarının genç gelininin şapkasını yapmak için satın aldığı sekiz yüz adet tavus kuşu tüyüne ya da Beatrice d'Este'nin sarayındaki hanımefendiler için diktiği Türk tarzı giysilere kadar, moda fanteziydi. Bir rüyalar fantezisi, fakat aynı zamanda ütopik bir olasılık fantezisi de. Kadınların modaya tapmasının nedeni bu olabilir.



iki

Aile ve Sosyal Stratejiler

Kadınların Gizli İktidarı

Kadınlar üzerinde yasal iktidara sahip erkeklerin sözlerine inansaydık ve sayısız yazıyla ve vaazla kadınlara saldıran erkeklerin itiraflarını dinleseydik, kadınların ağızlarından bir tek söz çıkmayacak ve hiçbir kasları kıpırdamayacak kadar kısıtlayıcı bir kurallar ağına düştükleri sonucuna varmaktan başka bir tercihimiz olmazdı. Bu itaate özendirmeler karşısında kadınlar gerçekten de pasif miydi? Erkekler arasındaki mübadelenin nesnesi miydiler, kaderleri evlilik stratejisinin ve aile tutkusunun emirleriyle mühürlü müydü? Bu kitabın ikinci kısmı, toplumsal cinsiyet temsilinin bireysel kadınların kaderini ne ölçüde etkilediğini inceliyor. Bunu yaparken, kadınların cinsiyetler arası ilişkiler sisteminin zaman zaman sağladığı avantajlardan ve handikaplardan nasıl yararlanabildiklerini keşfediyoruz. Aile içinde ve belli sosyal bağlamlarda kadınlar, gerçek güç sahibi oldular. Telafi edici ya da tamamlayıcı denebilecek yetkiler de kullandılar. Ve elbette, uçsuz bucaksız gizli güçler, korkudan ve cehaletten ötürü kadınlara atfedildi.

Hukuk, sosyal temsiller ile sosyal pratiklerin kesiştiği yerde bulunur. Kurallar ve yasaklar dayatır. Kadınlara belli korumalar sağlar, fakat bunun karşılığında eylemlerine belli sınırlamalar koyar. Hukuku, düşünceler ve imgeler şekillendirir. Roma İmparatorluğu topraklarına yerleşen Germanik kabileler, çeşitli yasal sistemleri beraberlerinde getirdiler. Bu "barbar" kanunlar, İustinianos Yasa Derlemesi'nde cisimleştiği şekliyle Roma hukukunun ilkeleriyle bazı bakımlardan çelişmesine rağmen, çatışmanın kuvvetlendirici olduğu anlaşıldı. Kabile yasaları, kadınların hak ve yükümlülükleri konusunda değişiklik göstermekteydi. Suzanne Fonay Wemple, Geç Antikçağ'dan Karolenj döneme kadar hukukun çeşitliliğini inceliyor. Yine de, bu çeşitliliğe rağmen, hepsinde bir kaygı öne çıkmaktaydı: Evliliği ve dolayısıyla kadınları nasıl düzenlemeli?

Toplumun temel hücrelerinin birbiriyle nasıl ilişkilendiğini

belirleyen evlilik, kadınların kaderlerinin belirlendiği alandır ve evliliği anlamak, cinsiyetler arasındaki, bireyler ile gruplar arasındaki ve ev içi alan ile kamusal alan arasındaki ilişkileri anlamanın anahtarıdır. Ortaçağ Avrupa'sında evlilik, çocukluk yaşamından yetişkin yaşamına açılan bir pencereydi. Evliliğin ön hazırlıkları ve biçimleri sosyal özlemlerin bir aynasıydı. Teologlar ve kilise hukukçuları, durup dinlenmeden evliliğin anlamı üzerinde düşündüler ve hem kilise hem devlet, yeni evlilik kurumunu teoriden pratiğe geçtiğinde şekillendirmeyi umdu. On birinci ve on ikinci yüzyıllar, evliliğin bir kilise ayini haline geldiği dönemdi. Bu, yanlış adımlarla ve gerilemelerle bozulan zor bir süreçti.

Tarihsel değişim tartışılırken, tarihçilerin engeller ve köstekler konusunda hemfikir olmaları, anlam hakkında hemfikir olmalarından çoğunlukla daha kolaydır. Olgular açıktır, fakat kapsamları değildir. Kadınların Ortaçağ'daki statüsüyle ilgili olgular, yasal, ekonomik ya da demografik faktörleri vurgulama tercihine bağlı olarak, farklı biçimlerde okunabilir.

Örneğin evlilik konusu, kadın tarihçilerinin yanı sıra, demografi ve hukuk tarihçilerini de ilgilendirmekte. Olduğu kadarıyla çetin demografi tarihe, son yıllarda verimli bir içgörü kaynağı oldu. Diğer şeylerin yanı sıra, dikkati sanayi öncesi toplumlarda kadınların yerine odakladı. Bu kesimin dört bölümü, şu ya da bu ölçüde demografik bulgulardan yararlanıyor.

Demografik araştırmalar kadınların tarihi bakımından sorunludur; aslında tüm Ortaçağ'ın demografik tarihi de bir o kadar sorunludur. Demograflar, hükümetlerin ve kilisenin yaşamsal kayıtları toplamaya başladığı daha yakın dönemlerle ilgili demografik araştırmaların kesinliğine denk verilerden yoksun dönemlerle ilgilendiler. Ortaçağ demograflarının bulguları, kuşkulu ve genelleştirilmesi zor olmasına rağmen, tarihçilerin Ortaçağ toplumunda kadınların yeriyle ilgili düşünüşlerini köklü bir biçimde etkiledi.

Evlilikle ilgili arz ve talep görüngüsünü kapsamak için kullanılan oldukça yersiz bir terim olan "evlilik piyasası"

kavramını düşünün. Bu piyasanın durumu, genellikle, demografi terimleriyle, özellikle erkeklerin kadınlara oranı ya da evliliğin olanaklı sayıldığı yaş açısından tarif edilir. Demografik olmayan diğer faktörler de rol oynayabilir: Miras yasaları, evlilikle bağlantılı mal mübadelesiyle ilgili görenekler ve ekonomik bağımsızlık arzusu, bireyleri evliliği düşünmeye teşvik edebilir ya da bu konuda caydırıcı olabilir. Bu yüzden evlilik istatistikleri, bir toplum hakkında bize epey şey anlatabilir. Hajnal gibi demograflar, tarihsel değişimin temel bir göstergesi saydıkları şeyi üretmek için bu istatistikleri kullanırlar.[1] Peki Ortaçağ evlilik istatistikleri bu şekilde kullanılabilir mi? Eldeki veriler kıttır, dağınıktır, heterojendir ve çoğunlukla sadece toplumun üst tabakalarıyla ilgilidir. Tehlike şudur: Bu tür dağınık izlenimlere güvenerek, birkaç yetersiz bilgi malzemesi üzerinde ayrıntılı bir teori inşa etme arzusuna kapılabiliriz.

Ortaçağ Avrupa'sının farklı kesimlerindeki evlilik pratiklerini karşılaştırmak ya da değişik davranışları ve istatistiksel kaynakları sınıflandırmak için çok az çalışma yapılmıştır.[2] Yakın zamanda yürütülen bir projede David Herlihy, Antikçağ'dan on beşinci yüzyıla kadar Batı Avrupa "aile"sinin oluşumunu incelemeye çalıştı.[3] Herlihy, evliliği, evlilik yaşıyla bağlantılı bir dizi yeni veri açısından ele alır. Rakamlar, vakainameler, aziz biyografileri, Karolenj nüfus sayımları ve Geç Ortaçağ vergi kayıtları gibi değişik kaynaklardan toplandı. Sonuç, Avrupa'nın gelişimiyle ilgili kapsamlı bir genel özettir. Elbette önceki rakamlar esas olarak toplumun üst tabakalarını yansıtır; zira azizler bile, esas olarak ayrıcalıklı sınıflardan gelmekteydiler. Daha alt düzeyde, daha temsili gruplarla ilgili bir görüntü yakalamak, Ortaçağ'ın sonuna kadar olanaklı değildir. Daha önceki dönemlerle karşılaştırma, dar, dolayısıyla zayıf bir temele dayanır. İncelemenin sonuçları, işe yarar bir hipotez olarak ele alınmalıdır.

Bu uyarıyı unutmamak kaydıyla, Herlihy'nin bulduğu neydi? Antikçağ'dan Ortaçağ'a kadar, Avrupa farklı bir evlilik modelleri silsilesine tanık oldu. Eski zamanlarda ergenlik çağına yeni giren

kızlar, çok daha yaşlı erkeklerle evlenirlerdi. Ortaçağ'ın başından kabaca on ikinci yüzyıla kadar karıkoca, Tacitus'un tarif ettiği şekliyle Germanik kabilelerin göreneklerine uygun olarak, aşağı yukarı aynı yaştaydı. Geç Ortaçağ'da "eski" model yeniden ortaya çıktı ve kocanın yaşı ile karının yaşı, birbirinden yine uzaklaştı.

İlk evlilikte koca ile karı arasındaki yaş farkı, kuşkusuz, eşlerin aileleri arasındaki mal mübadelesi görenekleriyle bağıntılıdır. Geç Ortaçağ'da gerçekleşen değişiklik, drahoma sisteminin yeniden canlanmasıyla, bu da on ikinci yüzyılda Roma hukukunun yeniden keşfiyle bağlantılıydı. Bu sistemde gelin ve ailesi, drahoma oluşturma yükünün ağırlığını taşımaktaydı. Yeni evlilik sistemi ile yeni hukuk sisteminin paralel gelişimi, bir dizi karmaşık etkileşimi kapsamaktaydı; fakat tarihçiler, değişimi, son çözümlemede, müstakbel koca kıtlığının bir sonucu olarak açıklarlar – mükemmel bir *deus ex machina*. Bu açıklama, genel olarak, aile yapısı, aile içi hiyerarşiler ve kadın-erkek ilişkilerinin niteliği (sevecen ya da otoriter) ile ilgili belli önermelerle desteklenir.

Ne var ki, iki cinsin sayısal eşitsizliği, açıkça can alıcı bir faktördür. Bu faktör, Ortaçağ toplumunda kadınların yeriyle ilgili çeşitli tartışmalarda da anımsatılmıştır. Bütün bu savların ortak çizgisi, birçok kadının evlenme (ya da dulların durumunda yeniden evlenme) olasılığının olmaması ve bunun, erkek kıtlığının doğal bir sonucu olduğu varsayımıdır.

Bölüm 7'de Paulette L'Hermite-Leclercq ve Bölüm 9'da Claudia Opitz tarafından tartışılan *Frauenfrage* ya da Kadın Sorunu –yani, evlenme şansı olmayan kadınlar sorunu– Karl Bücher'in on dokuzuncu yüzyıl sonundaki eserinden bugüne kadar öncelikle demografik yöntemlerle ele alınmıştır. Bu yüzyılın başında, eldeki rakamlar Geç Ortaçağ kent nüfus sayımlarından alınan rakamlardı. Bu kaynaklar, en iyi durumda, yaş grupları arasındaki ya da bazı durumlarda cinsiyetler arasındaki ilişkilere ışık tutmaktaydı; fakat daha yakın dönemlerin incelenmesinde kullanılanlara benzer istatistiksel yöntemlerle bireysel davranışa ulaşmanın hiçbir yolu yoktur. Tarihsel demograflar tarafından

geliştirilen teknikler cephaneliğinden, Ortaçağcılar sadece birine odaklanma eğiliminde oldular: Erkeklerin kadınlara oranı. Bu, çok sayıda farklı savın kilit öğesi haline geldi. Kadınların yasal statüsündeki ve özellikle evlilik yönetmeliklerindeki değişimleri açıklamak için buna başvuruldu. Ailelerin kızlarını evde tutma isteğinin nedenini ve toplumdaki kadın düşmanlığı düzeyini açıklamak için kullanıldı. Kadınların ekonomiye katılım ve dinsel meşguliyet düzeylerini açıklamak için anıldı.

Ne var ki, bu savlar yakından incelendiğinde, belgesel dayanaklarının zayıf olduğu ortaya çıkar. Pek çok Ortaçağ istatistiğinin kuşkulu oluşu dikkate alındığında, bütün rakamların en iyi durumda ihtiyatla ele alınması gerekir, fakat aşırı gayretli araştırmacılar, bunları zaman zaman olduğu gibi alırlar. Dahası, tarihçiler yeni sorular sormaya başladıkları için, bazı istatistiksel kurguların dar temeli sorgulanmalıdır.

Ortaçağ'da kadın-erkek oranı, değişkenliğiyle dikkat çeker. Bunun bir nedeni, oranları hesaplamak için kullanılan rakamların farklı cemaat tiplerini temel almış olmasıdır. Ne var ki, sadece belli bir köye ya da kasabaya odaklanırsak, erkekler ile kadınlar arasındaki sosyal ilişkilerin sayısal orandan güçlü bir biçimde etkilendiğini varsaymak makul gibi görünür. Herhangi bir yerleşim birimindeki rakamlar nadiren eşittir; fakat sorun, bu dengesizliğin nasıl yorumlanacağıdır. Örneğin, dokuzuncu yüzyılda Saint-Germain-des-Prés Manastırı'nın egemen olduğu bölgeyi ele alalım. Özellikle çocuklar arasında, erkeklerin sayısı kızların sayısından çok fazlaydı. 800 yılı civarında Farfa (İtalya) ve Rheims (Fransa) bölgelerinde de aynı şey geçerliydi.[4] Fakat 813-814'te Marsilyalı Saint-Victor'un yurtluğunda kadınların sayısı erkeklerin sayısından biraz fazla, kızlarınki oğlanlarınkinden epeyce fazlaydı.[5] Dağınık yerleşim birimlerinden alınan bu yalıtık rakamlar çelişkilidir ve yorumlanması zordur.

Daha yakın zamana baktığımızda, mesele daha berrak olmuyor. Orta Ortaçağ'dan çok az doğru rakam günümüze ulaşmıştır; fakat on üçüncü yüzyılın sonundan itibaren kaynaklar daha boldur. Otuz altı İngiliz köyünün 1377 yılına ait vergi

kayıtları, on dört yaş üzeri sakinlerin cinsiyetini kayda geçirir; erkeklerin sayısı kadınlarınkinden fazladır – 112'ye 100.[6] 1427-1430 Toscana *catasto*'su, ayrıntılı bir bilgi kaynağıdır; burada hem kentsel hem kırsal topluluklarda bir kadın kıtlığı vardı. Erkeklerin toplam sayısı kadınların sayısından yaklaşık yüzde 20 fazlaydı.[7] Fakat Avrupa'nın diğer yerlerindeki rakamlar bu bulgularla çelişir. Ortaçağ'ın sonunda Kuzey Fransa (Rheims) ve Almanya kentlerinde ve Hollanda'da (Freiburg, Basel, Nuremberg, Ypres), kadınların sayısı erkeklerinkinden fazlaydı.[8] Demek ki 1500'den önce, Kuzeybatı Avrupa ile Akdeniz bölgesi arasında bir karşıtlık vardır; kuzey modeli, bütün Avrupa'da kentsel alanlarda on altıncı yüzyılda genelleşti.

Bu tür çelişkili sonuçlardan, birçok bilim adamının yaptığı gibi, erkeklerin sayısı kadınların sayısından fazla olduğunda bunun nedeninin kızların eksik hesaplanması olduğu sonucunu çıkarabilir miyiz?[9] İddia edildiğine göre, kız çocukları derebeyinin, komünün ve krallığın temsilcilerinden gizlemek, oğlan çocukları gizlemekten daha kolaydı. Anlatıldığına göre, her durumda, hem yetkililer hem ahali, askeri bakımdan önemi olmayan, gelir ve vergi bakımından çok az şey üreten kadınları sayarken daha az titiz davranmaktaydılar. Bu tür savlar, araştırmayı kısa kesmek için kullanılır, önemli bir konuyu gündeme getirmelerine rağmen: Standart nicel veri kaynakları nasıl oluşturuldu? Verileri toplayıp düzenleyenlerin cinsiyeti, sonuçları çarpıttı mı? Fakat ilk önce başka bir konunun gündeme getirilmesi gerekir: Erkek ve kadın ölüm oranlarındaki farklılık ya da daha kötümser bir bakışla, kadınların kasten öldürülmesi olasılığı sorunu. Amerikalı bilgin Emily Coleman, Paris'in güney köyleriyle ilgili, Saint-Germain-des-Prés Başrahibi Irminon'un poliptiçini temel alan bir incelemede bu soruları soruyordu. Erkek ve kadın nüfus dengesizliğinin, hatalı istatistiklerin ya da yalnızca kadınların eksik gösterilmesinin sonucu olamayacağını; aksine, doğum anından itibaren kadınlara karşı kasıtlı bir ayrımcılığın ürünü olduğunu ileri sürdü.[10] Karolenjlerin kız bebekleri öldürmüş olabilecekleri sonucuna vardı. Bu, tartışmalı

bir önermeydi ve pek çok bilgin buna itiraz etti ya da kaynakları ayrıntılı bir şekilde yeniden inceleme ve diğer bölgelerden poliptiçlerle karşılaştırma temelinde, önermeyi önemli ölçüde yumuşattı.[11]

Bu olay, kadın tarihi konusunda araştırma yapacak herhangi birinin yüzleşeceği engellere işaret eder. Hafif skandal havası taşıyan bulgular, yöntem ne kadar bilimsel olursa olsun saldırıya özellikle açıktır. Cinsiyetler arası ilişkiler ele alınırken, bir tek açıklayıcı faktörler kümesiyle sınırlı kalmak akıllıca değildir. Saint-Germain-des-Prés yurtluğunda kız bebeklerin öldürüldüğüne dair karşı savları inandırıcı kılan, geniş bir faktör yelpazesine başvurmalarıdır. Örneğin, kadınlar ve erkekler, başlıca ölüm nedenlerinden –Geç Ortaçağ'da, en başta veba– farklı etkilendiler.[12] Fakat yoksulluğun, ağır işin, hastalığın ve çocuk doğurmanın fiziksel ve zihinsel etkileri hakkında çok az şey biliyoruz. Belirlenmesi diğer demografik faktörlerden daha kolay olan kadın-erkek oranına, sosyal evrimin bazı özelliklerini açıklamanın kilit parametresi olarak yapışılmasının bir nedeni cehalettir.

Geç Ortaçağ'da ekonomide, zanaat sektöründe ve Rönesans'ta sınai sektörde kadınların giderek artan önemli rolünü açıklamak için, kadın nüfusun sözde fazlalığından söz edildi. Feminist tarihçiler, bu yoruma güçlü bir biçimde meydan okudular. Claudia Opitz'in Bölüm 9'da tartıştığı birçok eser, işin bulunabilirliği ile bulunan işin niteliğini (nitelik, sosyal saygınlık ve kamusal sorumluluklara ulaşma bakımından tanımlanmak üzere) birbirinden ayırt etti. En azından on beşinci yüzyıldan itibaren, kadın emeğine yapışan itibarsızlık, kadın işçilerin genellikle düşük statülü malların üretiminde çalıştırıldıkları anlamına geliyordu. İstihdamın doğası, iş bulmaktan daha önemliydi. Öte yanda, kadın emeğinin nispeten tatmin edici olmayan işlerde yoğunlaşması, kadın işçilerin saygınlığını daha da azalttı. Karl Bücher'in tek faktörlü savı, bu yüzden, kurumun karmaşıklığını kavrayamaz. Kadın-erkek oranı dışında diğer önemli faktörler, aile yapısı, aile üyelerinin ekonomik faaliyeti,

loncaların cemaat içindeki nispi gücü, siyasal örgütlenme ve temelde yatan toplumsal cinsiyet ideolojisini kapsar. Kısaca, kadınların ve erkeklerin nispi ekonomik statüsü, yalnızca kadın-erkek oranıyla –ya da demografik göstergelerle– açıklanamaz.

Kadınların iktidar kaynağı, sayıların gücü değildiyse neydi? Bu iktidar nerede ve kimin üzerinde kullanıldı? Bölüm 7'de Georges Duby, şövalye aşkının, feodal çağda kadınların güç kazanmasına doğrudan yol açtığı fikrine meydan okuyor. "Sofistike aşk" sanatını öğrenmek, sosyal hiyerarşinin tepesinde bulunan erkeklerin kadınlara bakışını, onların yüreklerini ve zihinlerini anlama tarzlarını değiştirmesine rağmen, geleneksel ev içi iktidar yapısını da güçlendirdi. Fakat şövalye aşkının ritüeli, oynaşmanın, evlilikle ilgili aile stratejilerini bozucu olduğu anlaşılan kimi yanlarını ehlileştirdi. Aileler ile kilisenin çatışan, fakat bazen buluşan amaçlarını uzlaştırmaya yardım etti ve dolayısıyla, evlilik sistemini güçlendirdi; ve kadınlara daha fazla birey muamelesi görme olanağı sağladı.

Bu kitabın birinci kısmının çoğunu, mecburen eril sesler doldurdu. Bundan sonraki birkaç bölümde, sadece (sonuçlarıyla tüm kadınlara yük olan) evliliğe ve çocuk doğurmaya değil, kadınların bir ölçüde özerklik kazanmayı başardıkları geçici anlara da bakıyoruz.

C.K.Z.

6

Beşinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Kadınlar

Suzanne Fonay Wemple

ROMA İMPARATORLUĞU'NUN gerilemesinin kökeni, sosyal ve ekonomik kurumların bozulmaya başladığı ikinci yüzyıla kadar geri götürülebilir. Üçüncü yüzyılın iç savaşları ve dışarıdan gelen saldırılar, kırsal kesimin ve kentlerin peşini bırakmayan ekonomik felaketlerle birlikte süreci hızlandırdı. İmparatorluk, yavaş yavaş bir kent devletler topluluğu olmaktan çıkıp katışıksız bir diktatörlük haline geldi. İmparatorluğun ikiye bölündüğü, askeri ve sivil komutanın ayrıldığı ve ordunun öncelikle Germanik kökenli erkeklerle doldurulduğu üçüncü yüzyılın sonunda, bu süreç daha da karmaşıklaştı. Dördüncü yüzyılda Constantinus, imparatorluğun onurlu dini olarak Hıristiyanlığı kabul etti ve yirmi beş ve üzeri yaşta kadınlara kendi şahıslarını ve mallarını sınırsız kontrol etme özgürlüğü tanıyan Augustus'un evlilik yasalarını yürürlükten kaldırdı.

Roma Hukuku ve Germanik Görenekler

Germanik kabileler beşinci yüzyılda Batı Roma İmparatorluğu'na yerleşmeye başladıklarında, Roma İmparatorluğu'ndan büyülendiler – Kuzey Afrika'daki Vandallar hariç. Roma sistemini benimsemek istediler; fakat Batı İmparatorluğu'nun dayandığı temel ilkeleri göz ardı ettiler. İmparatorluğun yasalarından, disiplininden, dininden ve ekonomik sisteminden yoksundular ve ülkeyi, kralın mutlak mülkiyeti olarak yönetmekteydiler. Bir örnek bir yönetim sistemi dayatmadılar. Germanik kabileler, hukukun mülkiliği yerine, her bireyin kendisinin ya da babasının, ya da evli kadınlar söz konusu olduğunda kocasının hukukuna göre yaşamak zorunda olduğu anlamına gelen hukukun kişiselliği ilkesine uygun hareket ettiler. Roma dünyasının nüfuz ettiği yerlerde, özellikle İtalya, İspanya ve Loire'ın güneyinde kalan Fransa'da, Roma hukukunun basitleştirilmiş bir biçimine uymaya devam edildi; diğer yerlerde Germanik görenekler egemen oldu. İnsanlar birbirleriyle evlendikçe ve doğdukları yerler-

den ayrıldıkça, göreneklerin birbirine karışması hukukta, özellikle evlilik düzenlemelerinde ve mülkiyet iddialarında, yeni varsayımların ortaya çıkmasına neden oldu. Feodal görenekler biçiminde birleştirilen bu yeni kavramlar, gelecek yüzyıllarda kız evlat, karı ve dul olarak kadınların haklarını tanımladı.

Frank Krallığı'nda Hıristiyanlık, sekizinci yüzyılın ortasından sonra aile hukukunu etkilemeye başladı. Diğer yerlerde, özellikle İtalya ve İspanya'da Hıristiyanlık, ilk önce aile hukukunda hissedildi. İlk kilisede kadınların konumu ve nüfuzu da önemliydi. Kadınlar, kocalarının dinini değiştirterek, çocuklarını vaftiz ederek, kiliseler inşa ederek ve manastır vakıflarıyla inancı besleyerek yeni dinin en vefalı destekçileri oldular. Ne var ki, İtalya'da manastırlardaki rolleri, Büyük Gregorius'un papalığını izleyen dönemde sınırlandı ve bu kontrol, Karolenj dönemde Fransa'ya da yayıldı.

Laik ve dinsel yaşamda kadınların tarihiyle ilgili kayıtlar, daha önceki dönemler için (altıncı ve yedinci yüzyıllar için), yazının daha genel kullanıma girdiği Karolenj dönemine göre daha sınırlıdır. Daha önceki yüzyıllar için, yalnızca laik ve eklesiastik yasal kaynaklara dayandım. Yasalara ne ölçüde uyulduğu konusunda bir yargıya varmak için, bu kaynakları anlatılardan –mektuplar, şiirler, tarihler– türetilen bilgiyle tamamladım. Karolenj dönemin hukuksal kaynakları daha geniş bir yelpazeyi kapsadığı ölçüde, edebi kaynaklar da o ölçüde zenginleşir; bunlara ek olarak, manastır sicillerinden yararlandım. Dokuzuncu yüzyıl için edebiyattan, vakayinamelerden ve aziz biyografilerinden yararlandım.

Laik Kadınlar

İlk Yüzyıllar

İlk Germen kabilelerle ilgili en iyi betimlemeler, Tacitus'un *Germania*'sında bulunur.[1] Akrabalık en yapıştırıcı bağdı ve birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, hem erkek soyundan hem anne soyundan akrabaları kapsamaktaydı. Miras kuralları erkekleri kollamaktaydı. Karı ve anne olarak bir akrabalık bağı sağladıkları, eğitici ve destekçi olarak esin verdikleri için kadınlara büyük değer verilirdi. Savaş alanında, yiyecek getirerek ve yaralılara bakarak erkeklere yardım ederlerdi. Bazı kadınlar, rahibe ve kâhine olarak onurlandırılırdı. Kadınların temel görevleri, tarlaların ekilip biçilmesini, ev işini ve çocuk bakımını kapsamaktaydı. Dokumacılıktan da sorumluydular. İlk mezarlardan hareketle, basit ilmeklerle dokuma yaptıkla-

rını ve bunları giysi ve ev eşyası olarak diktiklerini söyleyebiliriz. Ren Irmağı'nın kaynağına yakın yerlerde yaşayan Germen kadınlar, özellikle çok ince bir yün hazırlamaktaydılar.

Kadınlardan iffetli olmaları istenirdi; zina yaparken yakalananlar, şiddetli bir biçimde cezalandırılırdı – kırbaçlanır ya da diri diri gömülürdü. Çoğu tarihçiye göre, Germenlerin evlilik düzenlemeleri, üç evlilik modelini izlerdi: Satın alarak evlenme (*Kaufehe*); kaçırarak evlenme (*Raubehe*) –burada kızın, kendisini kaçıranla işbirliği yapıp yapmaması önemli değildir–; ve karşılıklı rızayla evlenme (*Friedelehe*). Tacitus'un, gelin bedelinden söz ederken, hem satın alarak evlilikte hem karşılıklı rızayla evlilikte cinsel birleşmeden sonra geline verilen *morgengabe*'yi mi, yoksa nişan sırasında üzerinde anlaşılan, daha sonra bir kısmı ya da tamamı geline verilen bir gelin bedeli olan *dos*'u mu kastettiği belli değildir. Tacitus, damadın düğünden önce aldığı hediyelerden de söz etmekteydi. Damat iyi konumda biri, bir kral ya da kabile reisiyse, ödeme yapmak zorunda değildi; karılar, ona karşılıksız sunulurdu. Bu yüzden, cinsiyetler arasındaki ilişkileri iki karşıt nosyonun yönettiği sonucuna varabiliriz: Karı bir yardımcıydı; fakat kız evlat, kaderi en yakın erkek akrabaya bağlı olan bir taşınır maldı.

Kadınların konumu, Roma İmparatorluğu'nda hatırı sayılır ölçüde iyileşti. Iustinianos tarafından yayımlanan *Digest*, kadının üzerindeki yetkinin kocasına devredilmediği *sine manu* evlilik göreneğinin yaygınlaştığını bildirmekteydi.[2] Theodosius Yasaları'ndan[3] da görülebileceği gibi, bu, kadının kurtuluşuna yönelik ileri bir adımı temsil etmekteydi. Kadınlar erginliğe ulaştıklarında, kendi mallarını kontrol edebilir ve istedikleri kişiyle evlenebilirlerdi; fakat hareket özgürlükleri, boşanmayı ve cinsel davranışı düzenleyen çifte standartlarla ve toplumun katı tabakalaşmasıyla kısıtlanmaya devam edildi. Aşağı sınıf kadınların, efendinin ilgisini çektiklerinde fazla şansları yoktu; onun kapatması olmak zorundaydılar.

Hıristiyanlık geç Roma İmparatorluğu'nda cinsiyet ayrımcılığına son vermemesine rağmen, kadınlara kendilerini birisinin kızı, karısı ya da annesi olmaktan çok bağımsız kişilikler olarak görme fırsatı sundu. Resullerin İşleri'ne göre, kadınlara, erkeklerle aynı ahlaki kusursuzluk potansiyeline sahip manevi varlıklar olarak özsaygı geliştirme olanağı verdi.[4] Dahası, Hıristiyanlık tekeşli evliliklerin kutsiliğini savunuyordu – iffetsizlikten ötürü boşanmaya izin veren Matta (19:9) hariç. Fakat Resullerin İşleri de, dişi cinsle ilgili önyargıdan kurtulmamıştı. Kadınların topluluklarda herhangi bir otoriteye sahip olmaları, konuşmaları ve öğretmeleri yasaktı.[5] Bununla birlikte, ilk Hıristiyan kadınlar, arenada vahşi hayvanlarla ve cellat-

larla karşılaşmada eşit ortaklar gibi hareket etme olanağından mahrum bırakılmadılar. Kilise Babaları, kadını uçlarda bulunan bir yaratık olarak görme eğilimindeydiler: ya Havva'nın kızları ya da Meryem'e öykünen saf bakireler. (Bkz. Chiara Frugoni'nin "Tasavvur Edilmiş Kadın" başlıklı bölümü, Resim 1.) Sadece Ambrosiaster, Korintoslulara Birinci Mektup Üzerine Yorum'da, kadınların erkeklerin suretinde yaratılıp yaratılmadığını sorgulayacak ve kocalara zina yapan karılarını boşama olanağı verecek kadar ileri gitti.[6]

Hıristiyan Babalar arasında iki istisna vardı: Arles'lı Caesarius ve Büyük Gregorius. Clovis kuzeyde krallığını kurmakta olduğu sırada yazan Caesarius, Güney Galya'da kadınları savunan konuşmalar yapıyordu.[7] Vaazlarında, kendileri cinsel macera peşinde koşarken, hatta arkadaşlarına bu konuda böbürlenirken aile üyelerinden cinsel saflık isteyen erkeklerin ikiyüzlülüğünü teşhir etti. Yüzyılın sonuna doğru, Ostrogot, Bizans ve Lombard istilalarından sonra, Papa Büyük Gregorius açıkça kadın manastırlarından yana çıktı ve kadınların âdet gördüklerinde ya da gebe olduklarında Aşai Rabbani ayinine katılmalarının yasaklanmasına karşı çıktı – katılmamayı tercih etmeleri durumunda, ruhlarına büyük yararı dokunacağı koşuluyla.[8] Bu son kilise, Muhterem Bede'nin *Historia ecclesistica gentis Anglorum*'unda andığı bir mektuba dahil edildi.[9]

Merovenj Dönemi

Altıncı yüzyıla gelindiğinde Germen kadınlar, Tacitus'un kendilerine atfettiği savaşçı ruhu artık sergilemiyorlardı. Birçoğu kocasını Hıristiyanlığa döndürdü. Clovis'le evlenen Burgonya prensesi Clotilda kocasını hakiki Tanrıyı kabul etmeye ve putlara tapmaktan vazgeçmeye ikna etti. Clovis'in birlikleri Alamanlar tarafından neredeyse yok edilmişken, o Tanrıya döndü ve savaştan zaferle çıktı. Northumbria'lı Ethelberga, kocasının dönmesinde etkili oldu. Kraliçeler kendi topraklarında manastırlar ve kiliseler kurdular. Kendi gözde adamlarının piskopos olarak atanmalarını sağlayarak iktidarlarını genişlettiler. Arkeolojik kanıtlar, kadınların mücevherleriyle,[10] statü simgeleriyle birlikte gömülmelerinin usûlden olduğunu ve Alaman Yasaları'nın bir kadının mezarını soyanlara iki kat ceza öngördüğünü doğruluyor.[11]

Yasalarla kadınların yaşamlarına verilen yüksek değer, yardımcı ya da kâhine olarak değerlerinden çok çocuk doğurma yeteneklerinin ödüllendirildiğini gösterir.[12] Kadınları taciz eden bir erkek, ağır cezalar alabilirdi. Sali Yasası Antlaşması'na göre, bir erkek bir kadının elini sıkarsa, 16 solidi, dirseğinden yukarısına dokunur-

sa 35 solidi para cezasına çarptırılırdı. Alaman Yasaları, bir kadını haksız yere cadılıkla ya da zehirlemekle suçlayan bir erkeği cezalandıracak kadar ileri gitti; suçlanan kadının özgür bir kadın olması durumunda 80 solidi, bir hizmetçi olması durumunda 15 solidi para cezası ödenirdi. 546'da Ostrogotlar Roma'yı ele geçirdiklerinde, kralları Totila kentin sakinlerini şaşırtarak, Romalı kadınlara tecavüz edilmesini yasaklamıştı.[13] Burgonya hukukuna göre tecavüz ve zorla alıkoyma, bir kadına karşı işlenebilecek en ciddi suçlar arasındaydı.[14] Genel olarak konuşacak olursak, kilise adamları, erkeklerin kadınlardan daha rasyonel olduklarını savunuyorlardı.[15] Germen kadınlar da kilise kurabilirdi –*History of the Lombards*, Theuderata'nın kocası kadar çok kilise kurduğunu anlatır–[16] fakat, kadınların biyografilerini yazanlar, iyi kadınları eşlerine itaatkâr kadınlar olarak nitelediler.[17]

Roma ve Germen görenekler, hızla evlilik hukuku içinde kaynaştı. Sonuç olarak, Roma hukukuna göre kocanın karısı üzerindeki otoritesi güçlendi. Bir kadının ailesinin kontrolü altında kalmasına olanak sağlayan Roma *sine manu* evliliği, Roma hukukunun Vizigot ve Burgonya versiyonları tarafından kabul edilmedi. Altıncı ve yedinci yüzyıllarda evli olmayan kadınlar, babalarının otoritesi altındaydı. Evli olmaları durumunda, yani kendi istekleriyle kocalarıyla birlikte yaşamaya gitmeleri durumunda, kocalarının otoritesi altındaydılar. Yani bir koca, karısını mahkemede temsil etmek ve rızası olmadan devredemese de, mallarını idare etmek zorundaydı. Ne var ki, Vizigot hukuku, bir kadının kendi mallarını yönetebilmesine olanak sağlamaktaydı. Hem yasal bir hak, hem bir mülkiyet hakkı olan bir kadını koruma hakkı, kocanın diğer Germen yasalarla kazandığı bu hak, *mundium* sözcüğüyle ifade edilirdi. Kısaca, Vizigot kadınlar, Germen kadınlar arasında en fazla hakka sahiptiler. Çocukları yoksa kendi mallarını elden çıkarabilir ve istedikleri kişiye bırakabilirlerdi; ayrıca mahkemede kendilerini temsil edebilir, on dört yaşında olmaları durumunda tanıklık yapabilir ve en önemlisi, yirmi yaşından büyük olmaları durumunda kendi evliliklerini ayarlayabilirlerdi. Fakat diğer Germen yasalarına göre bir kadının *mundium*'una sahip olan erkek, o kadının davalarını hallederdi, mallarının idaresinden ve satışından sorumlu olurdu.[18]

İster Roma hukukuna, ister Germen hukukuna göre yaşasın, dul bir kadın ailenin reisi olur, malların kontrolünü kazanır ve küçük çocuklarının vasisi olurdu. Diğer yandan evlenmemiş kadın, olgunluk yaşına, Burgonyalılar için çıkarılan Roma Yasası'na göre[19] yirmi beş, Vizigot Yasası'na göre[20] yirmi yaşına ulaşıncaya kadar, ailesinin himayesi altında kalırdı. Fakat kızlar çok genç evlenirlerdi;

genellikle on iki yaşında nişanlanır, on beş yaşında evlenirlerdi. Erkeklerin meşru yaşı da çok küçüktü; Sali Yasası'na göre on beş, Ripuaria Yasası'na göre on iki.[21]

Bir evlilik üç adımı gerektirirdi: İsteme (*petitio*), nişanlanma (*desponsatio*) ve düğün (*nuptiae*). Talip, genellikle bir teminat (*arrha*) vererek aktini kesinleştirirdi. Teminat kabul edildikten sonra, nişan tek taraflı olarak bozulamazdı. Yasalar, genelde ne kadar istenebileceğini belirtir. Örneğin Burgonya Yasaları'na göre, terk edilen bir damat adayı sadece 300 solidi isteyebilirdi; fakat nişanlı kız başka biriyle evlenmişse, öldürülebilirdi.[22] Ama bir damat, sadece *dos*'u, nişan sırasında üzerinde anlaşılan gelin hediyesini ödemek zorundaydı.[23] *Frankların Tarihi*'nin yazarı Tours'lu Gregorius'a göre, nişanı evlilikle noktalamadan önce birkaç yıl bekleyebilirdi.[24] Lombardiya hukuku, nişanlılık ile düğün arasında iki yıl geçebileceğini belirtmekteydi.[25]

Germenlerin bildiği tek evlilik biçimi bu değildi. Kadın hâlâ esir alınabilirdi ve Azize Radegund, kocasının ailesi tarafından savaş alanında ele geçirilmişti. Fortunatus, *De vita sanctae Radegundis*'te, Radegund'un esir edilişinin ayrıntılarını anlatır.[26] Kendisi Thüringen'lilerin mağlup kralının kızıydı ve Clovis'in oğulları onu elde etmek için, bir hukuk savaşında karşı karşıya geldiler. Le Mans Piskoposu Badegisel'in kızını gelin olarak alıp götürmeye çalışan Chuppa'nın hikâyesinde de görülebileceği gibi, krallıklarda bu tür evliliklere karşı çıkılırdı. Genç kızın annesi adamlarıyla birlikte karşı çıktı ve Chuppa, adamlarından birçoğunu kaybetti.[27] Ayrıca *Friedelehe* de vardı; Merovenj kralları kendilerinden aşağı olan kadınlarla bu yolla evlenirlerdi. Bu tür evliliklerde, kadınlar çok az ekonomik korumaya sahiptiler. Örneğin Ingund, kocası Clothar'ın kız kardeşi Aregund'la evlenince kendisini terk etmemesi için yalvardı.[28] Damadın gelinin *meta*'sını ödemediği ve gelinin, çocukları gibi, ailesi tarafından korunduğu Lombardiya evliliği bu tür bir birleşmeydi.

Kan davası kayıtları, gelinin ailesinin isteğinin bazen dikkate alınmadığını doğrular. Hucbald'ın bildirdiğine göre, Rictaud'un kardeşleri, birkaç yıllık kocasını, birlikteliklerinden birçok çocuk doğmuş olmasına rağmen öldürdüler.[29] Özgür bir kadın ile özgür olmayan bir erkeğin birlikteliği, gayri meşru *contubernia* diye ayıplanırdı. Kadın yaşamını, özgürlüğünü ve malını kaybetmeyi göze alırdı; çocukları köle durumuna düşer ve miras alamazlardı. Fakat bir erkeğin köleleriyle cinsel ilişkiye girmesini önleyen hiçbir yasa yoktu ve erkek, bu ilişkiden olan çocuklarını vâris olarak kabul edebilirdi.[30] Yakın kan akrabaları ve kayınlar arasındaki evlilikler geçersizdi. Bu, kapalı aristokrasinin yaratılmasını önlemekte ve alt tabakalarda doğan kadınların evlilik yoluyla yükselmelerini kolaylaştırarak,

dış evlilikleri teşvik etmekteydi.[31] Başka bir ifadeyle, kadın güzel ve zekiyse, evlilik yoluyla Merovenj hiyerarşisinde yükselebilirdi.

Merovenj kraliyet ailesinde dört kralın çok kadınla evli oldukları bilinir. Tours'lu Gregorius, Fredegar ve *Liber historiae Francorum*'un anonim yazarının anlattığına göre, bunlar I. Clothar, I. Charibert, I. Chilperic ve I. Dagobert'ti.[32] Clothar'ın karılarından ikisi, Ingund ve Aregund, onunla eşzamanlı evlendiler. Charibert ilgisini iki kız kardeş, Merofled ile Marcoveifa ve üçüncü karısı Theudegild arasında bölüştürdü. Chilperic, Galswintha'yla evlenmeden önce çokeşliydi. Dagobert, hoş Nanthild ve iki kadınla daha evlendi. Elbette evliliklerinin çoğu, *Friedelehe*'ydi. Çokkarılılığı sadece Vizigot Yasası yasaklamaktaydı ve evliyken metres tutmayı, sadece Vizigotlar için çıkarılan Roma Yasası önlemekteydi.[33]

Boşanma yasaları, cinsel çifte standartlar içermekteydi. Hem Roma hem Germen yasalarının izin verdiği karşılıklı rızayla evliliği sona erdirmeye ek olarak,[34] Germen Yasaları bir erkeğin karısını boşamasını kolaylaştırmaktaydı. Roma hukukuna göre bir erkek sadece karısı zina ya da büyü suçu işlemişse ya da pezevenklik yapmışsa evliliğini sona erdirebilirdi.[35] Germen hukukuna göre ise, bir erkek herhangi bir ciddi suçun yanı sıra, çocuk doğuramadığı için de bir kadını boşayabilirdi. Kadın kusursuzsa, yine de erkek, kadının malları üzerindeki kontrolünden vazgeçmek ve gelin hediyesine eşit bir tazminat ödemek koşuluyla kadını boşayabilirdi.[36] Koca ayyaş ve kumarbaz olsa, karısına kötü davransa ve zina yapsa bile, bir kadın kocasına sadık ve itaatkâr kalmak zorundaydı.[37] En basit Germanik yasalara göre –Burgonya Yasası– eğer kadın kocasını boşamaya kalkışırsa, rezil edilmeliydi. Roma hukukunda eğer kadın kocasının adam öldürdüğünü, ölü falcılığı yaptığını, mezarları tahrip ettiğini, başka bir ifadeyle gerçekten de çok ciddi suçlar işlediğini kanıtlarsa boşamasına izin verilirdi.[38] Vizigot hukuku, kocanın oğlancılıktan ya da kadını başka biriyle cinsel ilişkiye zorlamaktan suçlu bulunması durumunda kadına boşanma davası açma izni verirdi.[39] Bir kadının mutsuz bir birliktelikten kurtulmasının yolu kocasını öldürtmekti. *Liber historiae Francorum*'a göre, Fredegund'un yaptığı buydu.[40] Frank kilisesinin –533'te hastalık nedeniyle boşanmayı yasaklayan Orléans Konsili hariç– Karolenj dönemine kadar boşanmayla ilgili kanun çıkardığına dair hiçbir kanıt yoktur.[41] Fakat bu, dikkatli kilise adamlarının suçlu tarafı aforoz etmedikleri anlamına gelmez. Dahası Lombardiya Yasaları, zinaya verilen cezanın evlilik dışı cinsel ilişkiye verilen cezadan daha sert olduğunu belirtmekteydi.[42] Özgür bir kadının evlilik dışı cinsel ilişkiye girdiğinin anlaşılması durumunda, kadının akrabaları öç alabilir ya

da kadının o erkekle evlenmesini ayarlayabilirdi. Evlilikte sadakat, başka bir erkeğin karısıyla günah işlemediği sürece kocadan değil, sadece karıdan istenirdi.

Tacitus'un yazdığı zamandan Germen Yasaları'nın kodlanmasına kadar, kadın tarihindeki en önemli gelişme ekonomik iyileşmeydi. Germen kadınları başlangıçta miras almaz ve mülk sahibi olamazlardı. Beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, gelin bedeli, gelinin bir kısmını ya da tamamını aldığı gelin-hediyesine evrilmişti. Buna, *wittemon, meta, nuptiale pretium* ya da *uxoris pretium* dendi ve zamanla *dos* olarak adlandırılır oldu.[43] Böylece yasalar Germen gelininin durumunu, Romalı kadının daha elverişli konumuyla aynı çizgiye getirdi. Yine de Aziz Leander, bunu, lafı dolandırmadan, tevazu kaybı için ödenen bedel olarak niteledi.[44] *Dos* ile *morgengabe* arasındaki fark, *morgengabe*'nin düğünden sonra verilmesi ve genel olarak *dos*'tan daha düşük olmasıydı.[45] *Morgengabe*, *Friedelfrau*'ya da verilirdi.

Roma Yasaları'nın etkisiyle Germen miras yasaları daha az kısıtlayıcı hale geldi. Vizigot hukuku, vasiyetnamenin olmaması durumunda bütün çocukların, oğlanların ve kızların eşit miras almalarına hükmediyordu. Karşıt uçta Sakson ve Thuringen yasaları vardı. Daha sonra düzeltilmiş haliyle Sali Yasası, yanı sıra diğer yasalar, bir kadının satın alınmış toprağı miras almasına izin verir, fakat ebeveynlerinin babadan kalan malı olan toprağı miras almasına izin vermezdi.[46] Kadınlar kadın akrabaların kişisel eşyalarını miras alabilirlerdi ve evlendiklerinde çeyiz alırlardı. Kral Chilperic ile Fredegund'un kızı Rigunth'a verilen zarif ve pahalı kaftanlar, altın ve gümüşler ve birçok değerli nesneden de görülebileceği gibi, çeyiz ev eşyalarından ve kişisel mallardan oluşuyordu.[47] Kabul edildiği üzere, bir kralın kızına böyle bir servet uygundu; fakat daha aşağı sınıftan insanlar da, güçleri yetebildiği kadar çok verirlerdi.

Olasılıkla aşağı sınıftan kadınlar, istedikleri erkekle evlenme özgürlüğüne daha fazla sahiptiler.[48] Aşağı sınıftan kadınların iffeti, soylu kadınlarınki gibi, efendilerinin ilgisine karşı olmasa da, yabancıların tecavüzüne karşı korunurdu. Sıradan *ancilla*'nın yaşamına ve erdemine az değer verilirdi; bunu sırasıyla yarı özgür *lita* ve özgür *liberta* izlerdi; Burgonya hukukuna göre, en tepede kilise ve taht köleleri vardı.[49] Kalifiye ve kalifiye olmayan işçiler arasında da ayrım yapılırdı. *Pactus legis Salicae*'ye göre, ev işlerinde ya da bir haremde zanaatkâr olarak çalışanlar, sıradan kadın kölelerden daha yüksek bir *weregeld*'e sahiptiler.[50] Ripuaria Yasası'nda da görülebileceği gibi, aşağı sınıftan bir erkekle evlenen üst sınıftan bir kadının çocukları, kadının sahip olduğu yüksek mevkiden mahrumdular.[51]

Aşağı sınıflar arasında mevki görünüşe göre önemsizdi. Altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, yasalara rağmen, özgür kadınlar kölelerle evlenmekteydi. Aslında lordlar bu tür birliktelikleri teşvik etmekteydiler.[52] Kuşkusuz yeterli işgücüne sahip olma arzusuyla hareket eden efendilerin karıların özgür statüsünü kabul ettiklerini ve çocukların özgür olacaklarına dair güvence verdiklerini *Formulae*'den görebiliyoruz.

Reccared, 587'de Ariusçuluktan Katolikliğe döndükten sonra, krallığındaki Yahudilere zulmetmeye başladı. Üçüncü Toledo Konsili'nin, Yahudi ve Hıristiyan karması evliliklerden olan çocukların vaftiz edilmeleri gerektiğine dair kararını onayladı.[53] Diğer konularda bir Yahudi karşıtı olan Sevilla'lı Isidorus'la aynı fikirde olmayan Reccared'in ardılı, dönmeyen Yahudilerin ülkesini terk etmelerini istedi. Yahudi erkeklere, kadınlara ve çocuklara aynı muamele gösterildi ve binlerce Yahudi, Kuzey Afrika'nın ya da Merovenj Galya'nın yolunu tuttu.[54] İşler daha da kötüye gidecekti. 711'de Müslüman işgalinden önce, eski Yahudilerin çocukları devlet tarafından Hıristiyan ailelere teslim edilmekle kalmadı, Katoliklerle evlenmeye de zorlandı. Bu çocukların ve ebeveynlerinin istilacı Müslümanları insanlığın kurtarıcıları olarak görmelerine fazla şaşmamak gerekir.[55]

Karolenj Dönemi

Karolenj döneminin tarihsel önemi, Avrupa kültürü teriminin ilk kez kullanılması olgusunda yatar. Merovenj Krallığı laik olduğu halde, Karolenj hanedanının önde gelen özelliği teokratik birlikti. 752'de Aziz Bonifacius, Pépin'e Frankların kralı tacını giydirdiğinde, bunu papanın izniyle yaptı. Ondan sonra Karolenjler, Papalık makamını korudular. Fakat Hıristiyanlığın temsilcileri olma çabaları kısa ömürlü oldu ve 840'ta Sofu Ludwig'in ölümünden sonra, imparatorluk yavaş yavaş parçalandı.

Merovenj dönemindeki evlilikler, Hıristiyanlığın etkisinden uzak kaldı. Ne var ki, erken Karolenj döneminde yeni hanedanın çok zayıf konumu, evliliklerin bozulabilirliği konusunun merkezi bir sorun haline gelmesine olanak verdi. Genç Pépin, Aziz Bonifacius'u değerli bir müttefik olarak gördü. Bonifacius'un gözlemlerine göre, kıtanın evlilik görenekleri çok sorunluydu. Ensest ve evlilik engelleriyle ilgili reçetelerle kendisine yanıt veren papalardan öğüt almaya çalıştı. Pépin'in yasaları, kandaşlığı yedinci dereceye kadar, akrabalığı ise, vaftiz babası ve vaftiz annesini, kayınbirader ve baldızı, kaynana ve kayınbabayı vb. kapsayan manevi ilişkilere ve yakınlığa kadar uzatan bu kesin reçetelerden esinlendi.[56] Kısaca, Pépin, aris-

tokrat ailelerin geniş ittifaklar oluşturmalarını önledi. Bonifacius bu kavramları, Charlemagne yönetiminde, sadece ömür boyu kefaretlerle değil, mülkünü kaybetmekle de cezalandırılan evlilik dışı cinsel ilişkiyi kapsayacak şekilde genişletti.

Pépin, olasılıkla, Theodrad'ın eski karısı Angla'yla evlenmek için Bertrada'yı boşama girişimini de anımsayarak, evliliğin bozulamazlığı konusunda daha ihtiyatlı hareket etti.[57] Akrabalarından farklı olarak, çokkarılı olma niyetinde değildi. (Dedesi Ortanca Pépin'in iki karısı vardı ve babası aynı anda iki kadınla, Chrodtrud ve Swanahild'le evlendi; ayrıca her birinin birer tane de kapatması vardı.[58]) Pépin, karşılıklı rızayla boşanmanın çok popüler olduğunu gösteren dönemin formüllerine yansıyan yerel görenekler ile Kilise Babaları'nın tutumunu uzlaştırdı.[59] Ayrıca, Verneuil sinodunda, krallıktaki tüm evliliklerin resmi olmak zorunda olduğuna dair bir buyruk çıkardı.[60]

Charlemagne'ın Hıristiyan imparator imajı daha dikkat çekiciydi. 789'da, boşanmış her erkeğin ya da kadının yeniden evlenmesini yasakladı. 796'da Friuli'de toplanan piskoposlara, zinanın, evlilik bağını koparmanın bir nedeni sayılabileceğini ilan etti. 802'de bu emri, *Capitulary to the Missi*'sine dahil etti.[61] Bu kararı, iki evliliği boşanmayla sonuçlandıktan sonra ilan etti. Yine de iki kızının *Friedelehe* evlenmesine izin verdi[62] ve kendi evlilikleri arasında ve sonrasında birkaç metres tuttu. Sadece Liutgard, bir metres konumundan bir kraliçe konumuna yükselme onuruna ulaştı.

Sofu Ludwig'in ikinci karısı Bavyeralı Judith, düşmanları tarafından ahlaksızlıkla suçlandı. Kont Welf'in güzel kızı ve imparatorun karısı Sakson hanımefendisi Heilwig, imparatordan yirmi yaş küçüktü. En kötü suçlamalar, Lyon'lu Agobard ve Paschasius Radbertus'tan geldi; onu, imparatorun güvenilir danışmanı Septimania'lı Bernard'la zina yapmakla suçladılar.[63] Suçlamaların altında yatan gerçek neden, Judith'in, Ludwig'in birinci evliğinden olan oğulları arasında daha önce bölüşülen toprağa oğlu Kel Charles'ın sahip olmasını istemesiydi. Düşmanları Judith'e Jezabel ve Justina gibi adlar taktılar; fakat onu bir kadın manastırına hapsettirmekten fazlasını yapamadılar ve Sofu Ludwig onu daha sonra oradan da kurtardı.

Frank kilisesi, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yasal evliliği tanımlamaya çalışırken, laik modele daha da yaklaştı. Bazı kilise adamlarının dinsel törende ısrar etmelerine rağmen, Germenlerin geleneksel ebeveyn rızası ve mal anlaşması prosedürleri birlikteliklerin meşruluğu için zorunlu adımlar olarak kabul edildi. Başpiskopos Rheims'li Hincmar, bu tanımlamalara, bir evlilik gerdeğe girilerek tamamlanıncaya kadar geçerli değildir hükmünü de ekledi.[64]

Hincmar, Lotharingia Kralı II. Lothar'ın Theutberga'dan boşanmasıyla ilgili büyük tartışmaya katıldı. Theutberga, siyasal olarak çekici, Lothar'ın gebe bırakmayı başaramadığı bir eşti. Bu yüzden iki yıl sonra Lothar, birlikteliğe son vermeye ve sevgisini bir çocukla ödüllendirmiş olan kapatması Waldrada'yla evlenmeye karar verdi. Fakat planının başına açacağı güçlüklerin farkına varamadı. İlk önce kraliçesini kardeşiyle ensest ilişkiye girmekle suçlayarak ondan kurtulmaya çalıştı; fakat kraliçe büyük sıkıntılarla kendini temize çıkardı. Sonra, bir kadın manastırına girmek istediğini ilan edinceye kadar kraliçeyi hapsetti. Fakat evliliği sona erdirmek istemeyen piskoposlar, çiftin ilişkilerini sadece askıya aldılar. Sonunda, olasılıkla işkenceyle tehdit edilen Theutberga, Lotharingia eşrafından ve piskoposlardan oluşan bir meclise itirafta bulundu. Sadece ensesti değil, düşürdüğü bir çocuğa hamile kalmasıyla sonuçlanan anormal bir cinsel ilişkiyi de itiraf etti. Kefarete mahkûm edildi; fakat kralın boşanma isteği, daha çok sayıda kilise hukuku uzmanlarına danışılıncaya kadar ertelendi. Bu uzmanlardan biri olan Rheims'li Hincmar, ensesti birlikteliğin bozulmasına yol açan tek neden saydığı uzun bir yazıyla *(De divortio Lotharii et Tetbergae)* yanıt verdi.[65] Bu arada Theutberga, papaya başvurdu; o da iki elçisini müdahale etmeye yöneltti. Fakat Lothar, elçileri rüşvetle satın almayı becerdi, ensest gerekçesiyle evliliğini bozdu ve Waldrada'yla evlenip ona taç giydirdi. Bu sonuca öfkelenen Papa Nicolaus, Laterano'da bir sinod topladı; işlemleri iptal etti ve Lothar'ın Theutberga'yı yatağına geri almasını istedi. 865'te Lothar, iki amcasının baskısıyla isteğe razı oldu. Ertesi yıl, Theutberga'yı kısır olduğu ve bir manastıra girmek istediği için boşanma isteğinde bulunmaya zorlayarak, yine evliliği bitirmeye çalıştı. Nicolaus'un yanıtı aynıydı: Theutberga rahibe olsa bile, Lothar yeniden evlenemezdi. II. Lothar'ın, 869'da, Nicolaus'un ardılı II. Hadrianus'a günahlarını bağışlattığı Roma'dan ülkeye dönerken ölmesiyle bu rezillik son buldu.[66]

Lothar olayı, bütün Batı Avrupa'da ilgi uyandıracak kadar ünlüydü. Hiçbir neden –zina, kısırlık, eşlerden birinin bir manastıra girmesi bile– eklesiastik bir boşanmayla sonuçlanmamıştı. II. Lothar'ın ölümünden sonra, Frankistan'da işler önemli ölçüde değişti. Kilise, evliliğin sona erdirilemezliğiyle ilgili yasaları çıkarmaya devam etti; fakat ruhani olmayanlar buna fazla aldırmadı. Toplumun en üst düzeyinde bile, kaçmalar ve kaçırmalar azalmadan devam etti. İç evliliğe karşı buyruklar da yeniden tanımlandı; geç dokuzuncu yüzyıl konsillerinin bu tür birliktelikleri bozma girişimlerinin de kanıtladığı gibi. Kilise, boşanmama konusundaki kararlılığını sürdürdü ve onuncu yüzyılda, aksini gösteren çok az olaya rastlarız.[67]

Karolenj döneminde eşit taraflar arası evlilikler karılara biraz güvenlik olanağı sağladı, fakat görevlerini de artırdı. Karılar, özellikle Karolenj kraliyet ailesinin karıları, kocanın babası tarafından seçilirdi. Karolenj kraliçesi, saraya ve kraliyet malikânelerine nezaret ederdi ve kocasının yokluğunda onun temsilcisiydi. Takdis edilip taç giyince ve adı, kocasının onuruna söylenen *laudes*'e dahil edilince bu konumu kazanırdı. Charlemagne, yasa kitabı *De Villis*'te, kraliçenin yargıçlara, bakanlara, kâhyalara ve sakilere yapmalarını emrettiği her şeyin harfiyen yerine getirilmesi gerektiğini ilan etti.[68] Bir yöneticinin özel iktidarı ile kamusal iktidarının arasına hiçbir ayrımın konulmadığı bir zamanda, bu muazzam bir yetkiydi. İki kuşak sonra, Rheims'li Hincmar, kraliçenin mabeyincinin yardımıyla kraliyet hazinesinden de sorumlu olduğunu açıkladığında, kralın bu tür ev içi ıvır zıvırla meşgul edilemeyeceğini de ekledi.[69] Merovenj kraliçeleri de saraya ve hazineye ulaşabilirlerdi; fakat böyle yönetsel işlevler onlara emanet edilmezdi.

Aristokrasi saflarında, kraliyete hizmet ve savaş erkeklerin enerjisini emmekteydi ve aile mülklerinin yönetimi kadınların eline kalmıştı. Septimania'lı Bernard imparatorluk mabeyincisi olarak zamanını sarayda geçirirken, karısı Dhuoda Uzès'teki evde kaldı ve arazileri yönetti.[70] Sakson Kont Hessi'nin kızı ve Unwan'ın dul karısı Gisla, malikânenin yönetiminde yardımcı olması için oğlunu değil, sosyal konumu daha düşük bir kızı, bir manastırdan alınıp bu iş için eğitilen Liutberga'yı tercih etti.[71]

Çocuk doğurma ve yetiştirme de kadınları epeyce meşgul etmekteydi. Kadınlar çocuklarının gerekli dinsel eğitimi almalarını sağlamak zorundaydılar. Manastırlar, altı ya da yedi yaşından küçük çocukları kabul etmezdi. Dünyadaki yaşama hazırlanan erkek çocuklar, yedi yaşında annelerinin yanından alınıp bir lordun sarayına gönderilirdi. Kızlar, on iki ila on beş yaşında evleninceye kadar evde kalırlardı. Bu yüzden, Karolenj kadınlarının çocuk büyütmeye modern kadınlardan daha az zaman harcadıkları sonucuna varabiliriz; fakat daha erken evlenirlerdi ve daha fazla çocukları vardı. Ayrıca ömürleri de çok daha kısaydı.

K.F. Werner'in derlediği, Charlemagne'ın dört kuşak torununun yaşam süresine dayanarak, bir kadının ortalama ölüm yaşının otuz altı olduğu sonucuna varabiliriz.[72] Kadınların sadece yüzde 39'u kırkına kadar ya da daha fazla yaşamış; erkeklerinse yüzde 57'si. En yüksek erkek ölüm oranı kırk ila kırk beş yaş arasında, kadınlarınki yirmi beş ila otuz dokuz arasında gerçekleşmiş. Açıkça iki ölüm oranı arasındaki eşitsizliklerin, kadınların biyolojik işleviyle bir bağlantısı vardı. Kraliyet ailesindeki kadınların erkeklerden daha faz-

la şiddet kurbanı olmaları olası olmadığına göre, düşük yaşam sürelerini, âdet kanaması, jinekolojik sorunlar ve çocuk doğurmayla ağırlaşan yetersiz sağlık koşullarına ve Karolenj beslenme alışkanlığındaki demir yetersizliğine bağlamalıyız.

Fahişelik, Roma İmparatorluğu'nda kabul gören bir meslekti. Kilise Babaları fahişeliğe kaş çattılar; fakat dünyevi bir toplumun sosyal bir görüngüsü olarak kabul etmek zorunda da kaldılar. Fahişeliğin para kazandırma olanaklarından yararlananlar, hiddeti Ortaçağ'da sık sık tekrarlanan Elvira Konsili'nin (300 civarı) gazabını hissettiler.[73] Fakat Erken Ortaçağ'da, olasılıkla köylerde marjinal bir yan görüngü olduğu için, fahişelik hakkında çok az şey yazıldı. Aziz Bonifacius, Roma'ya giden yollara dizilen genelevleri tarif etti – olasılıkla hacca giden rahibeleri ürkütme çabasıyla.[74] *De disciplina palatii Aquisgranensis* başlıklı bir yasa kitabı, olasılıkla Sofu Ludwig'in, saraydaki erkekleri tavırları kuşkulu kadınlarla birlikte olmama konusunda uyarma niyetiyle *meretrix* (orospu) sözcüğünü kullanmaktaydı.[75] Orléans'lı Jonas da, bu tür kadınlara değinirken bu terimi kullanıyordu.[76] Bir yüzyıl sonra, Cremona'lı Liudprand, olasılıkla Markgraf Alberich'in gayri meşru karısı ve kesinlikle Toscana'lı Wido ve İtalyalı Kral Hugh'un meşru eşi olan Marozia'yla bağlantılı olarak bu sözcüğü kullandı.[77] Hrotswitha, iki tiyatro oyununda genelevi kullandı: *The Fall and Conversion of Mary* ve *The Conversion of the Harlot Thais.*[78] Bu yüzden, on birinci ve on ikinci yüzyıldan önce var olan kötü ünlü evlerin varlığını yadsıyamayız. Vardılar, fakat özel bir önemleri yoktu. Lezbiyen aşk ve mastürbasyonla ilgili Frank kefaret kitaplarında görülen yönetmelikler daha ilginçtir. Lezbiyen çiftler ve mastürbasyon yapan kadınlar, kocaları için büyülü aşk iksirleri yapan karılarla aynı düzeyde görülür; erkeklerden yeterince sevgi görmeyen kadınların yerine konulurlardı.[79]

Charlemagne, kraliçenin yetkilerini de saptadığı yasa kitabı *De Villis*'te köylü kadınların önemine de dikkat çekti.[80] Kraliyet mülkünün kadınları lorda belli hizmetler sunmak zorundaydılar. Karolenj yurtluğunda, Ortaçağ'ın daha sonraki imalat kuruluşlarında olduğu gibi, kadınların özel görevi kumaş dokumaktı. İmparatora ve uşaklarına ev eşyaları ve ihtiyaç duydukları kumaşı tedarik etmek için, yurtluğundaki kadınlar belirli dönemlerde bir malikânenin büyük salonunda çalışır ve keten, yün, zircifre ve boyamayla ilgili diğer bitkiler, yün tarakları, tarakotu, sabun, yağ ve başka malzemeler üretirlerdi. Ayrıca yiyecek –domuz yağı, iste kurutulmuş ve tuzlanmış et, şarap, tereyağı, malt, sığır eti, ballı içki, bal, mum, un– tedarikiyle ilgili işler de yaparlardı. Kısaca, üst sınıfları giydirmek ve beslemek, köylülerin göreviydi. Charlemagne'ın, kadınların ça-

lıştığı yerlerin çitlerle çevrilmesini, güçlü kapıları olmasını, sobalarla ısıtılmasını ve yiyeceklerin depolanabileceği mahzenleri olmasını emrettiğini zevkle öğreniyoruz. Köylü kadınların pratiklerini betimleyen Eileen Power sayesinde, Bodo'nun karısı Ermentrud'un ev işlerinden sorumlu olduğunu ve ihtiyaç duyduğunda kocasına yardım ettiğini biliyoruz; ayrıca tavuk yetiştirir, koyun kırkar, kumaş, iplik ve giysi yapar ve kirlendiklerinde giysileri yıkardı.[81]

Onuncu Yüzyıl

Karolenj İmparatorluğu'nun yok oluşuyla birlikte, iktidar soylu ailelere geçti. Charlemagne'ın kurumlarının, imparatorların dominyonlarını oğulları arasında bölüştürmesine neden olan kan hakkı iddialarının ve istilaların çifte saldırısına dayanamadığı anlaşıldı. Toprak, iktidar ve unvan, savaşan vârislerin birinden diğerine geçti. Karolenj devletinin yıkıntılarından, aile dünyanın en istikrarlı birimi olarak ortaya çıktı ve ailelerinin gücünden yararlanan kadınlar, iki yüzyıl boyunca ekonomik, sosyal ve siyasal bir rol oynayabildiler.

Kaynaklarda, kızlar, gelinler, karılar, kapatmalar, anneler, dullar ve ruhban sınıfa mensup kadınlar hakkında epeyce bilgi buluyoruz. Dini bir cemaate alındıklarında yedi yaşında olmaları gerektiği dışında, kadınların çocukluğu hakkında fiilen hiçbir şey bilmiyoruz. Onuncu yüzyılda kadınlar kendi yaşam tarzlarını teorik olarak seçebilirlerdi; evliliği ya da manastır yaşamını tercih edebilirlerdi. Ne var ki, çoğu çocukken nişanlanır ve erken evlenirdi. Merseburg Piskoposu Thietmar, vakayinamesinde, amcası Liuthar'ın karısının evlendiğinde on üç yaşında olduğunu belirtir.[82] Kral Athelstan'ın üvey kız kardeşi Edith'i, Otto'nun babası I. Heinrich'in elçiler vasıtasıyla istettiğini Hrotswitha'dan öğreniyoruz. Athelstan kabul etti ve Edith, birçok hediye ve büyük bir kafileyle Saksonya'ya gönderildi. Otto Edith'i beğenmezse diye, alternatif gelin olarak Edith'in kız kardeşi de gönderildi. Otto Edith'i tercih etti.[83] Gelinler sadece benzer bir geçmişten gelmek zorunda değillerdi, iyi huylu, soylu ve sağlıklı da olmalıydılar. Bir kız için uygun bir eş bulunamazsa, manastıra girmek zorundaydı. II. Otto ile Theophano'nun iki büyük kızı başrahibe yapıldı ve üçüncü kız kardeşleri, daha aşağı mevkide bir palatin kontla evlendi.[84]

Kapatmalar konusunda, İtalyalı Kral Hugh'un birkaç metresi olduğunu Cremona'lı Liudprand'dan öğreniyoruz. Hugh, Kral Rudolf'un dul karısı ve kendisinin ikinci karısı Berta'dan tiksinirdi ve üç kapatmasını özellikle severdi. Bunlar, köle kökenli olan ve Venüs denen Pezola; babasının kellesi uçurulmasına rağmen Juno denen Ro-

za ve Semele denen Stephania'ydı. Birbirlerini kıskanmakta ve sürekli çekişmekteydiler; fakat hepsi de, kralın önemli görevlere yerleştirdiği çocuklar doğurdular.[85] Fakat kapatmaların yasal hakları yoktu; kaderleri, efendilerinin ve çocuklarının iradesine bağlıydı.

Diğer yanda evli kadınların, hakları ve tutkuları vardı. Onuncu yüzyılda giderek artan sayıda evli kadın kale komutanı, toprak sahibi, kilise sahibi, laik ve eklesiastik meclislerin üyesi ve komutan oldu. Toprak tek iktidar kaynağıydı ve kadınlar kocalarından ya da ailelerinden toprak miras alabilirlerdi; kocalarının savaşta, kraliyet ya da imparatorluk sarayında tımar olması ya da ölmesi durumunda iktidar yetkisini kullanabilirlerdi. I. Otto'nun annesi Mathilda, kocası Kral Heinrich'in kendisine bıraktığı tüm mallardan, oğulları yoksullara harcayıp israf etmekle suçladıkları için vazgeçti. Fakat ebeveynlerinden miras aldığı kendi mülkünde kalabildi.[86] İtalya'nın belli hanımefendilerini betimlediğinde zehirli bir dil kullanan Cremona'lı Liudprand, sadece utanç verici Theodora ailesinin kızı Marozia hakkında kötü şeyler söylemekteydi.[87] Papa Sergius'tan olma Papa XII. Johannes'in annesi Marozia, Kral Hugh'un üvey kardeşi olan ikinci kocası Wido öldükten sonra, dul olan Hugh'a elçiler gönderdi ve onu gelip kendisiyle evlenmeye ve Roma kentini almaya davet etti. Hugh, doğal olarak kabul etti ve nikâhları, Roma'da Castel San Angelo'da kıyıldı. Fakat Marozia'nın birinci kocası merhum Marki Alberic'ten olma oğlu Alberic, mutlu sonu önledi. Alberic, Hugh'a başkaldırdı ve Hugh, evliliğinin hayrını göremeden, gece yarısı utanç verici bir biçimde şatonun duvarından gizlice sıvışarak ve Marozia'yı oğlunun pençelerine bırakarak kaçmak zorunda kaldı.[88]

Başka bir piskopos, Verona'lı Rather kadınlara karşı daha olumluydu. Fakat zamanın tüm erkekleri gibi o da, *mollitia*'dan, (zayıflık) *mulier*'i türetti ve erkeği zihinle, kadını tenle bütünleştirdi. Dahası, bekâr kadın ile kocasına tabi olması gereken karıyı birbirinden ayırdı. Düğün alenen kutsanmalı ve evli kadın, hem bedenen hem zihnen sadık olmalıdır. Bir karının gerçek erdemi, tevazusudur. Rather, çocukları terbiye görevini annelere ve babalara verdi. Dullara dünyevi zevkleri yaşamamalarını öğütledi; çünkü zevk düşkünü bir dul, adeta ölü demekti.[89]

Liudprand'ın divan keyfiyle ilgili iğrenç yorumları daha hoştu. Kendisi Kral Hugh'un annesi Berta'dan nefret ederdi; onu yataktaki kurnazlığı ve hareketleriyle pek çok karışıklığın nedeni olmakla suçluyordu. Kocası Ivrea'lı Adalbert'in ölümünden sonra, hem prensle hem sıradan vatandaşla yatmak isteyen Ermengard'dan da hoşlanmazdı. İki Willas'ı da onaylamıyordu – Kral Hugh'un karde-

şi Boso'nun karısı ile kızı, Ivrea'lı Berengar'ın karısı. Boso'nun karısı, kocasının mücevherli kemerini bacakları arasında saklıyordu ve kızı, sevgilisinin yatağına giderken bir köpek tarafından yakalanan âşığını kocasına hadım ettirdi. Bunlar, çekingen kadınlar değildi. Güç istiyorlardı ve elde etmek için gereken her şeyi yaptılar.[90]

Bir kadının konumu serveti, akrabalarının statüsü ve oğulların kudreti tarafından belirlenirdi. Çocuk doğurmak, kocanın yardımcısı olma görevinden sonra gelirdi. Karı evden, yoksullardan ve kiliseden sorumluydu. Siyasal gücü, her iki eş adına yapılmasına rağmen, kiliseye bağışlarda bulunmaya ve dul kalması durumunda çekilebileceği dini evler kurmaya yetecek kadar mal edinmekti. Bir karı, kocasının yokluğunda başarılı olmak için, ölümü halinde anısı canlı kalsın diye dua etmeliydi.

Dul bir kadın, çocukları küçük olduğu sürece iktidar sahibi olabilirdi. İmparatorların ya da kralların özel himayesi altına girmesine rağmen, konumu güvenli değildi. Dul bir kadının siyasal iktidarını koruması için sahip olduğu en iyi fırsat oğullarıydı. Fakat her anne, kendisini seven oğullara sahip olacak kadar şanslı değildi. Fransa'nın dul kraliçesi Emma, annesi Almanya İmparatoriçesi Adelaide'ye, kendisine düşman olan ve Piskopos Laon'lu Adalbero'yla zina yapmakla suçlayan oğluna karşı yardım isteyen bir rica mektubu gönderdi.[91] III. Otto'nun hocası Piskopos Hildesheim'lı Bernward, Theophano'yu, sadece iyi niyetine mazhar olmak için oğluna gereğinden fazla hoşgörülü davranmakla suçladı.[92] Siyasal düşmanlar da, bir kadının konumunu tehdit edebilirdi. Sonuç olarak, bazı dullar babalarının evinde ya da bir din kardeşiyle yaşamaya gider ya da bir kadın manastırına girerdi.

Kadınlar ve Din

Manastır

Sadece bir manastıra kaçıp oradaki bakirelik ve dulluk yaşamına katlanan ya da Tanrının kutsal kadınları olarak evde kalan kadınlar, evlilik endişesinden kurtulurlardı. Merovenj, Lombard ve Anglosakson kralların dul karıları dinsel bir kuruma çekilmeyi tercih ettiler. Kraliçe Clothilda, Kral Clovis'in ölümünden sonra geri kalan günlerini Aziz Martin Bazilikası'nda geçirdi.[93] Lombardiya Kraliçesi Ansa, Charlemagne kocasını tahttan indirdikten sonra, Brescia'da Aziz Salvatore Manastırı'ndaki kızının yanına gitti.[94] Uzun süredir dünyadan el etek çekmek isteyen Kraliçe Etheldreda, Coldingham

Manastırı'na girmek için Kral Egfried'in gönülsüz rızasını aldı.[95] Mücevherlerden oluşan taşınabilir servetiyle, yiyecekle ve giyim eşyasıyla dolu aristokratik ailede karılık rolünün doğası, kadınlara piskoposlarla ve başrahiplerle ittifak kurma olanağı tanımaktaydı.

Merovenj vakayinameleri ve aziz biyografileri, bakirelik ve cinsel perhiz algılamalarıyla ilgili hikâyelerle doludur. Maruz kaldıkları cinsel çifte standart, çocuk doğurma korkusu ve bazı durumlarda kocaların acımasızlığı, olasılıkla kadınları evlilikten ve yeniden evlenmekten sakınmaya teşvik etti. Fortunatus *De vita sanctae Radegundis*'te Radegund'un, kardeşini kocasının öldürdüğünü anlayınca evliliğine son verdiğini anlatır. Büyük Gregorius, Azize Monegund'un çocuklarının ölümünden sonra dünya işlerinden nasıl elini eteğini çektiğini anlatır.[96] Ve yazarı bilinmeyen Albi'li Azize Sigolena'nın yaşamı, özgürlüğü karşılığında bütün mallarını kocasına nasıl teklif ettiğini betimler. Ama o ancak kocasının ölümünden sonra, babasının yardımıyla bir manastır inşa edebildi.[97]

Sekizinci yüzyılda ebeveynler ile kız evlatlar arasındaki gerilim, sık sık, kilise mensubu bir dost ya da akraba tarafından çözülürdü. Chelles'li Azize Bertila, Merovenj Krallığı'ndaki en etkili kilise adamlarından biri olan ve çoğunlukla Dado adıyla anılan Audeon'un desteğini kazanma şansına bu şekilde sahip oldu.[98]

Son olarak, dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, üçüncü bir kutsanmış kadın tipi ortaya çıktı: Ebeveynlerinin isteği üzerine iffetlilik yemini etmiş çok dindar ailelerin itaatkâr kızları. Öyle görünüyor ki, Herlinda ile Renilda'nın ve Azize Hathumoda'nın durumu böyleydi[99] ve onların hikâyesi ebeveynlerin kızlarını bekâr kalmaya teşvik etme eğilimini gösterir. Başka bir dindar kadın grubu ise, dinsel uğraşılarını çocukları büyüdükten sonraya erteleyerek evlenir ve çocuk büyütürdü. Bunun bir örneği Azize Salaberga'dır.[100]

Bu üç davranış kalıbı –ebeveynlere ya da kocalara karşı isyan; gerilim ve etkili bir adamın araya girmesiyle oluşan uzlaşma; ve itaat– kadın manastırcılığı tarihinde kabaca üç farklı evreye karşılık gelir. Kadın manastırlarının sayıca çok az olduğu altıncı yüzyılda, dinsel yaşamda Tanrıya hizmet etmek kahramanca bir metanet gerektirirdi. Yedinci ve sekizinci yüzyıllarda her yerde kadınlara ait kurumlar inşa edildi ve kadınlar kendilerine şefaat edecek dindar erkekler bulabiliyorlardı. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda rahibelerin manastıra kesin olarak kapanması istenince, ebeveynler kızlarını manastırlara girmeye ittiler. Bu model sadece Galya'da değil, sulandırılmış bir biçimde İtalya'da da gözlenebilir. Ostrogotların, Bizanslıların ve Lombardiyalıların istilasından sonra, Papa Gregorius'un çabaları ve Lombardiyalı soylular göze çarpar. Roma'da Pa-

pa Gregorius, bağışlayıcıları tarafından erkek kurumları olarak tasarlanan birçok binayı başrahibelere teslim etti. Din adamları sınıfını kadınlara ait kurumları korumaya çağırdı, kilise adamlarına rahibelere iffetli, hareketsiz kalmalarını ve cemaat malını çarçur etmemelerini anlatmalarını hatırlattı.[101] Gregorius'tan Sardunya Piskoposu Ianuarius'a gönderilen en tatsız tebliğ, piskoposu kadın cemaatlerini yeterince korumamakla suçlamaktaydı. Manastırlarda bulunan erkeklere gelince, eğer din adamları değillerse aforoz edileceklerdi, din adamlarıysa görevden alınıp bir erkek manastırına kapatılacaklardı. Suçlu rahibeler, günahlarının bağışlanması için dua edecek ve oruç tutacaklardı.[102] Karolenj döneminde ve sonrasında eskiye oranla daha az kadın manastırı kuruldu. Ancak onuncu yüzyılın ikinci yarısında, İtalya'da yaygın kadın manastırı inşaatlarına rastlarız. Bu, Almanya'da da kendini gösteren Ottocuların etkisinden kaynaklandı.

Manastırcılığın kahramanlık çağında güney Galya'da sadece birkaç manastır vardı. En ünlüsü, Arles Piskoposu Aziz Caesarius'un inşa ettiği, düzenlediği ve kız kardeşi Caesaria için bir yönetmelikle donattığı Arles'lı Aziz Jean Manastırı'ydı.[103] Orta ve Güney Galya'da kadın manastırcılığı daha büyük bir gayret ortaya koydu. Kentlerde kadınları saldırıdan koruyan kadın kuruluşlarının kurulduğunu Tours'lu Gregorius'tan biliyoruz.[104] Altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde Galya'nın tüm kent merkezlerinde kadın manastırları vardı. Kırsal alandaki tehlikelerin insanları kentlerin dışında kadın cemaatleri kurmaya teşvik etmediği İtalya'da da aynı durum geçerliydi. Büyük Gregorius'un tüm çabaları kasaba merkezliydi. Roma dışında, Napoli,[105] Pisa,[106] Lilybitano,[107] Luna,[108] Nola,[109] Sicilya[110] ve Sardunya[111] kasabalarındaki kadın manastırları için de mektuplar yazdı.

614'te Paris'te toplanan bir konseyde, II. Chlothar, kadın kaçıranların ölüm cezasına çarptırılmalarını öngören bir yasa çıkararak yeni bir çağ başlattı. Bundan sonra, Frank Krallığı'nda evlilikten uzak durup çileci bir yaşam sürmek isteyen kadınların daha fazla cesarete ihtiyaçları kalmadı.[112] Kilise, bakirelerle eşit statüde olmaya çalışan dullar ve delalete düşmüş kadınlar için bir kefaret biçimi olarak manastırlara girme izni verdi.[113] Lombardiya Yasaları, dinsel statülerinden vazgeçen kadınları cezalandırmasına rağmen bir bakıma daha yumuşaktı. Bu kadınlar mallarını kaybeder, kralın istediği gibi kullanabileceği birer mal haline gelirlerdi.[114] Manastır duvarları dışında, evlerinde yaşayan mümin bakireler ve dullar da vardı.[115] Dindar yaşamın bu biçimi, evlenmek istemeyen kadınlara uygundu; diğerleri gerçek bir dini uğraş içindeydiler.

Yedinci yüzyılda, İrlandalı keşiş Aziz Columban'ın çabaları

ürün verdi. Frank ülkesine altıncı yüzyılın son on yılında geldi ve erkeklere olduğu kadar kadınlara da dostça davrandı. Kendisinin kurduğu Luxeuil Manastırı'ndaki çömezleri, dindar kadınlara karşı bir önceki yüzyılda olandan farklı bir ruh sergilediler. Kadınlarla ortak çalıştılar ve kent dışında kadın manastırları kurmanın pratik bir çözümünü buldular. Bu girişimci erkekler, dindar kadınları korumak, kuruluşlarının yönetimine yardım etmek ve papazlık hizmetleri sunmak için yeni kurulan her kadın cemaatine bir keşiş ekibi iliştirdiler. Doğu'da ve olasılıkla İrlanda'da da örnekleri bulunan yeni bir kurum olan çifte manastırı yarattılar. Bu manastırlarda rahibeler, keşişler üzerindeki asalaklar gibi yaşamadılar. Çalışmaları gerekiyordu. Yemek pişirmek, temizlik yapmak, hizmet etmek, dikiş dikmek, balık tutmak, içki hazırlamak ve ateş yakmak günlük görevleri arasındaydı.[116] Rahibelerin birçok işlevi yerine getirdiğini ve amirlerinin genellikle bir başrahibe olduğunu Mary Bateson'ın *Origin and Early History of Double Monasteries*'inden de biliyoruz.[117] Kişisel konular bile kurallara tabiydi. Örneğin yatakhanede uyumak belli ilkelere göre düzenlenirdi; hoppalıktan ve bedensel günahtan uzak durmak için, genç rahibelere, yaşlılarla dönüşümlü yerler verilirdi. Saçlar herkesin gözü önünde, sadece pazar günleri yıkanırdı.

İrlanda nedamet ayinleri kıtaya taşındı ve başrahibeler, özellikle çifte manastırlarda, günde üç kere cemaat üyelerinin günah çıkarma itiraflarını dinlemeliydiler. Bunlar kendi cemaatlerinin üyelerini kutsama işlevini de yerine getirirlerdi. Başrahibelerin normal görevleri, yönetim, disiplin ve ruhsal refaha özen göstermeyi kapsamaktaydı.

Çifte kurumların muazzam popülerliği, bütün Batı'da büyük bir esin kaynağı oldu. Kent kralının kızı Earcongota, Frank ülkesinde Başrahibe Fara'nın Brie'de kurduğu bir manastırda Tanrıya hizmet etti. Aynı amacı taşıyan başkaları da Galya'da yaşamaya gitti.[118] İngiltere'de de çok sayıda ikili ev kuruldu. Whitby Başrahibesi Hilda, laik uğraşlarla otuz üç yıl geçirdikten sonra, hem kadınları hem erkekleri yönetti. Northumbria Kralı Edwin'in büyük yeğeni olan Hilda, annesinin bulunduğu Paris yakınlarındaki Chelles'e girmeyi planlamıştı. Fakat Lindisfarland Piskoposu Aidan, kendisini Whitby da dahil olmak üzere birçok manastır kurduğu ülkeye geri çağırdı. Hilda'nın büyük ünü, dindarca yaşamından kaynaklanır; herkesi İncil'in dirliğini korumaya teşvik etti. Keşişlerinden biri, İngiliz dilinin ilk şairi Caedmon'du.[119] İtalya'da da birkaç çifte manastır kuruldu; fakat başlarında başrahibeler yoktu. Örneğin, Alife'de Aziz Petrus ve Azize Maria, bir erkek cemaatinin, Aziz Vincenzo al Vol-

turno'nun yönetimindeydi. Roma'daki Aziz Stefano ve Aziz Cesario manastırları, bir başrahibe ile bir başrahip tarafından yönetilmekteydi; fakat Aziz Paolo Bazilikası'nın yönetimi altındaydı.[120]

Manastır sistemini eski saflığına tekrar kavuşturma çabası içinde olan Charlemagne'ın maiyetindeki kilise adamları, kadınların zayıf cins olduğuna ve istikrarsız bir zihinleri bulunduğuna dair ilkeyi tekrar devreye soktular. 742'de, Bonifacius Frank kilisesinde reformları başlattığında, hem keşişlerin hem rahibelerin Benedikten Kural'a uymalarını istedi.[121] On üç yıl sonra Verneuil Konsili, Tanrıya hizmet etmek isteyen erkeklere ve kadınlara Benedikten yaşam ile kilise hukuku arasında tercih yapma olanağını sundu. Kural, erkeklerin kilise hukukuna uygun yaşamı için Metz'li Chrodegand'ın çabaları sayesinde, 766'dan beri hazır duruyordu. Kadınların piskoposluk meclisinde yer almaları için, Chalon Konsili'nin ilkeyi formüle ettiği 813'e ve *Institutio Sanctimonialium*'un yayımlandığı 816'ya kadar beklenmesi gerekecekti.[122] Zayıf oldukları ve istikrarsız bir zihinleri bulunduğu iddia edildiği için, kadın meclis üyeleri erkek meclis üyelerinden daha zor bir yaşam sürdürdüler. Sıkı sıkıya kapatıldılar ve mallarının yönetimi dışarıdan birine havale edildi. Dahası, kilisede yüzlerini örtmek ve erkeklerle her türlü temastan uzak durmak zorundaydılar. Papazlarla iletişimleri bile sınırlıydı: Sadece rahibelerin gözü önünde günah çıkarabilirlerdi.[123]

Onuncu yüzyıl kilise adamları, kadınlara kilisede alçakgönüllü davranmayı öğütlediler. Verona'lı Rather, eğer bakirelerse, "iffetliliğin aynası, bakireliğin kitabesi, alçakgönüllülüğün alameti, masumiyetin onuru" Meryem'i taklit etmelidirler diye yazıyordu.[124] Benzer buyruklar, Vercelli'li Atto'nun *Capitulary*'sine de girdi. Kadınlar sunağa yaklaşamazlardı; papazın hediyelerini kabul edeceği yerde kalmalıydılar. Aslında kadınlar, rahibeler de dahil, kutsal kaplara ya da kutsal tören giysilerine dokunmamalı ya da sunağa tütsü taşımamalıydı. Atto diğer piskoposlardan daha ileri gitti. *Capitulary*'sine, bilgili ve zeki kadınlar bile erkeklere öğretmeye kalkışmamalı kuralını koydu.[125] Kısaca, piskoposlar kadınların dünyada iktidara sahip olmalarını önlemek için hiçbir şey yapamadıkları halde, kilisedeki etkinliklerini azalttılar.

Rahibelerin kapatılması, erken Karolenj kilise adamlarının zihinlerine ağırlığı çöken bir konuydu. 755'te Verneuil Konsili, başrahibelerin ve diğer mensupların, sadece kralın çağırması durumunda cemaatten ayrılmalarına izin verdi. Benzer ve hatta daha büyük kısıtlamalar, kapanmayı uygulatmanın kolay olmadığını gösterir.[126] Görünüşe göre Frank rahibeler, Anglosakson kız kardeşleri gibi, hacca gitmeye alışıktılar; ta ki, 796 ya da 797'de toplanan Fri-

uli Konsili hacca gitmelerini yasaklayana kadar.[127] Benzer değerlendirmeler, her konsili erkek giysisi giyen rahibeleri azarlamaya ve piskoposların, erkek piskoposluk meclisi üyelerinin ve keşişlerin gereksiz ziyaretlerine karşı uyarılarda bulunmaya itti.[128] Charlemagne sadece bu kuralları onaylamakla kalmadı, başrahibelere kendi manastırları içinde kapalı mekânlar inşa etmelerini de emretti.[129]

Kadın manastırları içinde kadın-erkek yakınlaşması tehlikesini savuşturma girişiminin bir uzantısı, rahibelerin ve piskoposlukta görevli kadınların erkek çocukları eğitmesini yasakladı.[130] Yoksul ve hacı misafirhaneleri bile manastırın dışında, din adamlarının göz kulak olabilecekleri biçimde kiliseye bitişik olmalıydı. Rahibelerin ve piskoposlukta görevli kadınların, sadece yoksul ve hasta kadınlara bakmalarına izin verildi.[131] Başrahibeler karşı cinsi takdis edemez, kendi cemaatlerinin üyelerini kutsayamazlardı – piskoposlara ayrılan dinsel bir ayin.[132] Rahibeler ve piskoposlukta görevli kadınlar, sadece kilise çanlarını çalarak, mum yakarak, dua ederek, ilahi söyleyerek ve kız çocuklarını eğiterek kilise çalışmasına katılabilirlerdi.[133]

Dünyada yaşayan dindar kadınlar cemaatlere katılmalıydılar ve çok küçük manastırlar, daha büyük manastırlar oluşturacak biçiminde birleştirildi. Dokuzuncu yüzyılda, istenmeyen, sosyal bakımdan tehlikeli ve verimsiz sayılan kadınları ayırmak için, kadın manastırları giderek daha fazla kullanıldı.[134] En önemli kabul ölçütü, lekesiz yaşamdan çok servetti. *Austroberta'nın Mucizeleri*, yoksul bir ailenin cemaate kabul edilmeyen genç kızına azizin acıdığını bildirir. Kız geri çevrildikten sonra, evini mezarlıkta, Austroberta'nın mezarının yanına kurdu. Sonra aziz müdahale etti: Başrahibe hastalığa yakalandı, usulüne uygun nedamet getirdi, iyileştirildi, kıza gönderildi ve kızı bir rahibe adayı olarak kabul etti.[135]

Dokuzuncu yüzyıl Frank başrahibelerinin göze çarpan niteliği lekesiz yaşamları değil, maharetleriydi. Jouarre Manastırı Başrahibesi Ermentrud bunun örneğidir. Jouarre için önemli kutsal emanetler edindi ve manastır bir hac yeri haline geldikten sonra, imparatoriçe aracılığıyla Cesur Charles'dan pazar yeri ve para basma haklarıyla birlikte muafiyet bağışları aldı.[136] Dahası, kızları manastır dışından başrahibe olarak manastırları yöneten yerel aileler, manastır gelirlerinin mali yönetimini devraldılar. Manastırları katı kapanmanın artık gerekli olmadığı kadın kuruluşlarına dönüştürdüler.

Eklesiastik kontrollerdeki bu gevşeme Almanya'da da gerçekleşti. Ren'in doğusundaki erken kadın manastırlarından bazıları, Aziz Bonifacius'un dostları olan Anglosakson İngiltere'den gelen rahibeler tarafından kuruldu. En ünlüsü, başrahibesi Lioba olan Tauberbischofsheim'dı. Lioba, Bonifacius'un onayıyla manastırındaki genç

kızları eğitecek kadar cömertti. Diğer kadın manastırları, Kitzingen ve Ochsenfurt'ta Başrahibe Tecla tarafından kuruldu. Thuringia'daki hocalar, Cynechilde ve kızı Berhtgyth'ti.

800 civarında Sakson soylu Waltger, Herford'taki mülkü üzerinde bir manastır kurdu. Manastırı zenginleştirdi ve İngiltere'den kutsal emanetler tedarik etti. Kraliyet koruması Sofu Louis'den alındı. Charlemagne'ın kuzenleri Adalhad ve Wala, manastır yaşamında anlamlı değişiklikler yaptılar. Başrahibeliğini kız kardeşleri Theodrada'nın yaptığı Benedikten Notre Dame of Soisons'u model aldılar. Buranın bir kadın kuruluşuna dönüşmesi bir sonraki yüzyılda gerçekleşti. Dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında kurulan cemaatlerin Herford'un Benedikten Kuralına mı uydukları, yoksa kadın kuruluşları mı oldukları konusunda devam eden bir tartışma vardır.[137] Herhalde, onuncu yüzyıla gelindiğinde kadın manastırlarının çoğu, özellikle Saksonya'dakiler, kilise hukukuna uygundu. Albert Hauck'un sıraladığı altmış bir kadın manastırına sadece bir tane eklenebilir; bunların otuz beşi Saksonya'daydı.[138] Bu yüzden, Saksonya gerçekten de onuncu yüzyılda önemli bir manastır merkeziydi.

Sakson asilzadeleri, neden onuncu yüzyılda kadın evlerinden yana oldular? Bunun birçok nedeni vardır. Saksonya yeni fethedilen ve yeni Hıristiyanlaşan bir yerdi. Çocuk cinayetlerinin gerçekleştiği biliniyordu ve kurbanlar genellikle kız bebeklerdi.[139] Soylular arasında evlenmemiş birçok kızın olmasından da anlayabileceğimiz gibi evlilik pahalıydı. Aile üyeleriyle ya da düşük sosyal statüde insanlarla düşüp kalkma tehlikesi vardı. Slav komşulara karşı savaş tehdidi, dünyevi yaşamın kırılganlığını güçlendirdi. Yine de, manastırların –hem erkek hem kadın– çoğalmasının en önde gelen nedeni, Ottocu manastır yaşamı tercihiydi.

Almanya'daki kadın cemaatleri, genellikle, tek başına ya da kocaları ve din adamı akrabalarıyla birlikte kadınlar tarafından kuruldu. Oğulları erken yaşta savaşta ölen bazı soylular kadın evleri kurdular ve dikkatlerini kızlarına verdiler. K.J. Leyser dokuzuncu ve onuncu yüzyıldaki kadın manastırları hakkında epeyce ayrıntılı yazılar yazdı.[140] Liudolfing klanınına ait dokuzuncu yüzyıl manastırlarının en ünlüsü, I. Otto'nun büyük dedesi ve ninesi Kont Liudolf ve karısı Oda tarafından kurulan Gandersheim'dı. Başrahibeleri, hükümdar ailesinden gelmekteydi. 947'de, I. Otto yedinci başrahibeye yetki verince, Gerberga, bir ordusu, kendine ait mahkemeleri, bir darphanesi bulunan ve imparatorluk meclisinde temsil edilen küçük bir krallığın başı haline geldi. Sadece Gandersheim'da değil, Essen'deki Quedlinberg'de ve bir süre sonra Elten ve Gernrode'de de, başrahibeler *Reichsfürstinnen* olarak atandı. Bu durumlarıyla, üst düzey papazlar-

la birlikte, genellikle bir piskopos ya da imparator olan manastır yöneticisi tarafından kendileri için seçilen vekili onaylayabildikleri imparatorluk diyetine katılma ayrıcalıkları vardı. Yine de, *Reichsfürstinnen* olarak hitap edildikleri Sakson evlerinde, *metropolitana* olarak da bilinirlerdi. En azından II. Otto'nun kız kardeşi Quedlinburg'lu Mathilda, onuncu yüzyılda bu unvana sahipti.[141]

Onuncu yüzyıl Almanya'sında, bütün kadın evleri kraliyet koruması ve muafiyet elde etmeye çalıştı. Fakat kral bunu sağladıktan sonra, bu, manastır malının ebediyen dini kullanım için kutsandığı ve kurucunun akrabaları tarafından dokunulamayacağı anlamına gelmekteydi. İmparatorun koruma vaadinde bulunduğu bir cemaatin malları kraliyet mülküydü. İmparator bunu devredemez ya da laik kullanıma sokamazdı; fakat piskoposlara devretme hakkı vardı. Bu yüzden asilzadeler soylu dul kadınlar ve bakireler mallarını bir manastıra devrettikleri zaman toprağı geri dönülmez bir biçimde kaybettiklerini yavaş yavaş fark etmeye başladılar. Bu nedenle, on birinci yüzyılda II. Heinrich'in hükümdarlığıyla başlamak üzere, soylu dul ve kızlarla çoğunlukla zorla evlenme ihtiyacı duydular.

İtalya'da Karolenj imparator ve imparatoriçeler ve soylular kadın manastırlarının kurulmasını destekledi. Lombard dönemindekinden daha fazla erkek kadın cemaatlerinin oluşumuna katıldı. Adları karılarının adlarından önce gelen kocaların eşleri tarafından dindar kadınlara bu tür yardımlarda bulunmaya ikna edildiklerini söyleyebiliriz. Onuncu yüzyılda İtalyan krallar bazı kadın cemaatlerini kollamalarına rağmen, gerçek hayırseverler, Alman imparatorlar ve karılarıydı. Başrahibeler, sadece kral, imparator, papa ya da kurucu şart koşmuşsa cemaat tarafından seçilirdi. Bağımlı bir evde, evi yöneten cemaatin lideri başrahibeyi seçerdi. Yönetici, cemaat dışından bir kişinin malları yönetmesini de buyurabilirdi. Bazen, iki manastırın kurucusu, bir erkek ve bir kadın, başrahibin başrahibeyi seçmesini şart koşardı. Hatırı sayılır miktarda kadın manastırı, başrahibenin seçiminin piskoposa ya da kurucu aileye bırakılmasına boyun eğdi.

Kadın Diyakozlar ve Rahiplerin Karıları

Frank kilisesinde kadın papazlara muhalefet 511'de, piskoposlar iki Breton rahibin Aşai Rabbani'yi *conhospitae* yani kadın mihmandarlarla birlikte kutladığını öğrenince başladı. Bu rahipler ve kadın yardımcıları, köylülerin kulübelerinde ilahi söyleyerek ve ekmek-şarap dağıtarak kırsal kesimi dolaşmaktaydılar. Piskoposlar, *conhospitae*'nin ayine katılanlara şarap kupası sunarak ve rahiplerle aynı çatı altında uyuyarak ayini kirletmesinden rahatsız oldular. *Mulierculae* olarak ye-

rilen kadınların rahiplerin karıları mı yoksa kadın diyakozlar mı olduklarını bilmiyoruz. Altıncı yüzyılın ilk çeyreğinde bazı Frank piskoposlar, kadın diyakozluğunu kutsamaya ikna edilebiliyorlardı. Kadın diyakozlar, Rheims'in evliya piskoposu Remy'nin kızı Helaria ve Azize Radegund'du. Fortunatus'un sözleri, Radegund'un yaşamının perhizkârlığa, hayırseverliğe ve duaya adamış bir dulla özdeşleştirildiği konusunda kuşkuya yer bırakmaz.[142] Diyakozluğun dul kadınlar zümresince massedilmesi, 517'de ve 533'te Epaon ve Orléans konsillerince gerçekleştirildi.[143] O sırada kadın diyakozun bir dul olması kabul edilmekteydi ve Epaon yasası, kadın diyakoz denen dulların takdisine, bundan böyle sadece tövbekârlar olarak hayır dua verileceğini belirtmekteydi. Bu yasanın özü, kadın diyakozların din adamı statüsü iddiasında bulunamamalarını sağlamaktı. Orléans Konsili daha da ileri gitti. Kadınların diyakozluk görevine uygun olmadıklarına karar verdi ve dul kadınların Frank kilisesindeki statülerini alçalttı. Sonunda altıncı yüzyıl sonu civarında Auxerre'de toplanan sinod, kadınların doğuştan lekeli olduklarını ve dolayısıyla örtünmeleri gerektiğini ve kutsanan hiçbir şeye dokunamayacaklarını ilan etti.[144]

Kadın diyakozların kutsanmasının yedinci yüzyılda yeniden başlamış olma olasılığını dışlayamayız. Albi'li Mübarek Sigolena'nın anonim yaşamı, bir kadın diyakoz olarak kutsanması da dahil olmak üzere, olasılıkla Azize Radegund'un yaşamına dayanmaktaydı.[145] Rhineland'dan 636 tarihli bir berat ve iki kitabe –biri Pavia'da bulunan ve "Theodora diaconissa"ya, diğeri Dalmaçya'dan "Ausonia diaconissa"ya– bunu kanıtlar. Roma'da kadın diyakozlar 799'da vardı; zira Papa III. Leo korkunç çilesinden sonra Roma'ya girdiğinde, onu kadın diyakozlar karşılamıştı. Yaklaşık aynı zamanda Güney İtalya'da yaşayan kadın diyakozları da biliyoruz.[146] Fakat Karolenj Fransa'sında kadın diyakoz unvanı, ancak dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde yeniden ortaya çıkar. Worms Konsili, kırk yaşından büyük kadınlara diyakozluk verilebileceğini buyuran on beşinci Khalkedonia Yasası'nı yeniden çıkardı.[147] Bu yasa, zaten bir başrahibesi bulunan bir manastıra çekilen bir kraliçeye ya da prensese uygun bir unvan bulma amacıyla önerilmiş olabilir.[148] Bu unvan, din adamı sınıfından olmayan başrahipler gibi cemaatleri kraldan uzak tutan din adamları sınıfından olmayan başrahibelere de yaramış olabilir. Kadın diyakoz unvanının başrahibeyle özdeş olduğunu iddia eden bir açıklama da var. 940 civarında, Vercelli'li Atto eskiden kadın diyakozların kilisede görev yaptıklarını kabul etmesine karşın, kadın diyakozun başrahibe olduğunu açıklıyordu. Ayrıca Hıristiyanlığa dönüş sırasında, kadın diyakozların kadınları vaftiz ettiğini ekliyordu.[149]

Rahiplerin karılarına karşı yasalar daha kapsamlıydı. Frank kon-

silleri, görevden alma tehdidiyle papazların karılarıyla yeniden cinsel ilişkiye girmelerini önlemeye çalıştı.[150] Kilise adamları, din adamlarında uçkur gevşekliğinin ya bir ensest ya da bir sapkınlık biçimi olduğunu iddia ettiler; her iki durumda da, cezası görevden uzaklaştırmaktı. Diyakoz yardımcısından başlamak üzere, din adamlarından evlilik ilişkilerini bir ağabey-kardeş ilişkisine dönüştürmeleri istenmekteydi. Karılarıyla aynı odada yatmayacaklardı. Karılarına, sürekli köle bir kız eşlik etmeliydi. Son olarak konsiller, kadınlara kocalarından ayrı yaşamalarını emretti. Bu, papazların baştan çıkmasını önledi; fakat kadınların kilise yaşamındaki nüfuzunu da azalttı. Kocalarının konumunu yansıtan bir adlandırmayla *diaconissae, presbyteriae* ya da *episcopiae* denme onuruna sahip olan bu kadınların sonraki kaderini hiç kimse dert etmiyordu.

Eklesiastik yaptırımlara, hem papazlar hem karıları meydan okudu. Evli din adamlarının işlediği bebek cinayetleri için özel hükümler içeren Burgonya Kefareti bu sapmayı doğrulamaktaydı.[151] Dahası, konsiller bir papazın kendi karısıyla cinsel ilişkisini, evli olmadığı bir kadınla zinadan daha ciddi bir suç saydı. Bir metresten çocuk sahibi olmaktan ya da karısının ölümünden sonra bir metresle yaşamaktan ötürü bir papaz görevden alınmazdı. Yedinci ve sekizinci yüzyıllarda, üst düzey bir rahiple yaşayan bir kadın, zina yapmış gibi muamele görürdü. Aziz Bonifacius, her gece birkaç metresle birlikte olan papazlara rastlamanın alışılmış bir şey olduğu yorumunda bulunur.[152] Charlemagne'ın çıkardığı bir yasa, bazı papazların birkaç karısı olduğunu, Hıristiyan ve pagan kanı döktüklerini ve kilise hukukuna uymadıklarını gösterir.[153]

Karolenj döneminde peş peşe sinodlar, papazların yakın kan akrabaları dışında kadınlarla birlikte yaşamalarını yasakladı.[154] Amaç, din adamını bakir bir bedene dönüştürmekti; çilecilik sorunu artık yoktu. Hesaba katılan, ritüel arılıktı. Sabıkalılar hapsedilir ve iki yıllık kefarete tabi tutulurlardı. Kadın arkadaşları manastırlara kapatılmakla cezalandırılırdı. Karolenj kilise adamlarının bazı kadın manastırlarının genelevlere benzediğine dair uyarısı, kadınların kapatılmasının uçkur gevşekliği sorununu çözmediğini gösterir.

940 civarında Vercelli'li Atto, diyakoz yardımcısı düzeyinin üstündeki din adamlarının cinsel yaşamının zina sayılması gerektiğini ilan etti.[155] Bazı papazlar, evlerinde fahişe bulunduracak, toplum içinde onlarla yiyip içecek kadar ileri gitmişti. Din adamları kiliselerini soymakta ve bu fahişeleri süslemeleri için yoksullara baskı yapmaktaydı; kadınlar, papazların mülklerinin yararlanıcıları haline geldiler. Bu talihsiz kadınlar ve çocukları laik hukuka tabi oldukları için, vicdansız laik yetkililer söz konusu papazlardan rüşvet almakta ve

onlara istediklerini yaptırmak için bu durumu kullanmaktaydı. Papazlar, komşu anlaşmazlıklarında papazlara özgü tarafsızlıklarını terk ettiler, kendi kadınlarının ve çocuklarının sözcüsü haline geldiler. Atto, ceza olarak evli rahipleri ve papazları sadece kınadı ve zina suçu işleyen din adamlarının, öteki papazlar tarafından dışlanmasını istedi. Bu önlem etkisiz oldu; zira Atto, aynı konudaki ikinci mektubunda görevden almayı ima etmekteydi.

Bilimsel ve Sanatsal Etkinlik

Erken Ortaçağ'da papazların ve keşişlerin dışında, bazı soylu ya da dindar kadınlar da eğitimliydi. Bu tür ilk Germen kadınlardan biri, İtalya'nın Ostrogot Kralı Büyük Theodoric'in kızı Amalasuntha'ydı. Annesi Audofleda, Kral Clovis'in kız kardeşiydi. Amalasuntha'nın dokuz yıllık hükümdarlığı öldürülmesiyle son buldu; hapisteyken banyosunda boğuldu. Babası gibi onun da, Roma kültürüne, edebiyatına ve hukukuna büyük bir saygısı vardı. Theodora ile İustinianos'a ve Roma Kent Senatosu'na yazdığı mektuplardan üçü korunmuştur. Başka bir ünlü laik kadın da, Marsilya valisiyle evlenen ve epigramı Fotunatus tarafından korunan Eucheria'ydı.[156] Aşağı tabakadan bir taliple ilgili kısa şiiri ince ve karmaşık metafor yöntemleriyle doludur. Eserleri bugüne kalan üçüncü eğitimli kadın, büyük oğlu William'a kendi zamanının manevi, ahlaki ve feodal görevlerini öğreten, Septimania'lı Bernard'ın karısı Dhuoda'ydı. Kitabı *Liber Manualis*, kocasına ve iki oğluna duyduğu aşkı, tefecilerle sorunlarını ve hastalığını anlatır.[157]

Bekâr bir yaşamı kucaklamak isteyen kadınlar için eğitim, yönetim ve edebiyat olanakları daha fazlaydı. Aynı kasabada, bazıları büyük bazıları küçük çok sayıda manastır vardı. Dini cemaatler, kadınların yaşayabilecekleri, çalışabilecekleri ve dua edebilecekleri destekleyici bir ortam ve bir huzur atmosferi sağlamaktaydı. Alçak gönüllükle Tanrıya ve birbirlerine hizmet eden bu kadınlar, toplu ayinlere katılabiliyor, yönetsel ve entelektüel yetenekleri için bir çıkış kapısı bulabiliyorlardı. Bazı kadınlar diyakoz, gardıropçu, kilerci ve kapıcı olarak hizmet ederdi. Bazıları kütüphaneci, kâtip ve öğretmen gibi çalışırdı. Arles'lı Caesarius'un *Regula sanctarum virginium*'u, rahibelerin okuyup yazabilecek yaşta olmaları koşulunu da içermekteydi.[158] Günümüze kadar gelen tüm kurallar, dindar kadınlar için benzer bir buyruğu kanıtlar. Ağır öğrenen rahibeler, tembel keşişler için standart ceza olan falakaya yatırılırdı. Temel okuma ve yazma becerileri ötesinde, her iki cinsin eğitimi de, en azın-

dan dokuzuncu yüzyıla kadar, etraflı bir İncil bilgisi, Kilise Babaları'nın eserleri ve sivil hukuk ile kilise hukukuna aşinalıkla sınırlıydı. Fortunatus, Poitiers'deki Kutsal Haç Manastırı'nda Yunan klasiklerinin okunduğuna tanıklık eder.[159] Nivelle'li Gertrud ilahi yasalara aşinaydı ve Kutsal Kitap alegorileri üzerine ders verebiliyordu.[160]

Aziz Bonifacius'un yoldaşları, Hıristiyan edebiyatı konusunda eşit ölçüde bilgiliydiler ve bazıları şiir yazmayı biliyordu. Aristokrat bir aileden gelen ve Bonifacius'a bağlanan Lioba'nın en güçlü noktalarından biri şiir yazmaktı. Thanet'teki kadın manastırında ve daha sonra kutsal bilimler okumak üzere gönderildiği Wimborne Manastırı'nda eğitim gördü; burada rahibe oldu. Manastırından Bonifacius'a mektuplar yazdı. Lioba'nın mektuplarından ve olasılıkla onunla olan ilişkilerinden ötürü Bonifacius, Wimborne başrahibesinden, Lioba'yı Almanya'da bir manastır kurması için bazı yoldaşlarıyla birlikte göndermesini istedi. Çok geçmeden Lioba, yoksullara yardımıyla ve büyüklere öğütleriyle tanınan bir manastır olan Tauberbischofsheim'ın başrahibesi oldu. Sadece manastırın hattathanesinde ve okulunda çalışmadı, mutfaktaki, fırındaki ve şaraphanedeki çalışmalara da katıldı; ayrıca iyi bir bahçıvandı da. Okuduğu her şeyi ezberler ve uyurken rahibelerin kendisine kitap okumalarını isterdi. Bonifacius, Aziz Petrus'un Mektubu'nun altın harflerle bir kopyasını yazıp kendisine veren Thanet Başrahibesi Eadburga'dan da elyazması kitaplar aldı.[161]

Rahibeleri ve çocukları eğitmek için kitaplara ve öğretmenlere ihtiyaç vardı. Başlangıçta Frank manastırları kitap ve keşiş için İrlanda'ya başvurdular, daha sonra yedinci yüzyılda bunları Roma'dan edindiler. Karolenj dönemine kadar, bazı manastırlar okullarına hem kız hem erkek öğrenci kabul etti.[162]

Kitaplar bazen miras olarak bırakılırdı. Autun ve Macon Kontu Eckhard, Faremoutiers Manastırı'nın üç üyesine beş kitap bıraktı.[163] Başrahibe Bertrada'ya iki din kitabı, kız kardeşi Adana'ya bir ilahiler kitabı ve bir dua kitabı, baldızı Tetrada'ya jinekoloji üzerine bir kitap bıraktı. Bu kadınlar ölünce, kitaplar olasılıkla cemaatin koleksiyonunun bir parçası oldu. Eckhard'ın Tetrada'ya kadın sağlığı üzerine bir kitap bırakması, manastırların kadın sağlığına önem verdiklerine işaret eder gibi görüyor. Bu dini evler, kitaplarıyla ve geniş bitki bahçeleriyle etraflarındaki ahaliye hizmet etmekteydi.

İtalya'da kadın kurumlarının kütüphaneleri oldukça zengindi. Brescia'daki Aziz Salvatore'nin kütüphanesi, altın ve gümüş harflerle yazılan ve başrahibe Angilberta'nın annesi Kraliçe Ansa'ya adanan zarif bir *Breviarium*'u barındırmaktaydı. Aynı dönemden, Caesarialı Aziz Eusebios'un, açıkça rahibeler tarafından okunması

niyetiyle yazılan, İsa'nın ve Meryem'in yaşamından illüstrasyonlarla dolu *Kutsal Kitap Yazarlarına Uygunluk*'u vardır. Dokuzuncu yüzyıla ait nekrolojik bir dizin, özellikle içindeki rahibe adlarıyla değerlidir.[164] 990'da Rahip John, Santa Maria da Fontanella Manastırı'na, özel mülkünü ve kitaplardan ve dinsel eşyalardan oluşan özel eşyalarını bıraktı.[165] Ravello'daki Santa Lucia'dan alınan bir envanterdeki kitaplar arasında, Pavlus'un Mektupları, Aziz Hieronymus ve Aziz Vitus'un iki kitabı, Aziz Isidorus'un koleksiyonu, bir vaaz kitabı, bir toplu ayin ve takdis kitabı, Paskalya Pazarı dualarını içeren küçük bir kitap ve bir kilise hukuku kitabı vardı.[166]

Bernhard Bischoff, Köln'lü Piskopos Hildebald için kopya yapan Chelles Manastırı'nın kadın kâtiplerini saptadığından beri,[167] manastırlara çekilen kadınlar tarafından kopyaları çıkarılan elyazmaları üzerine makaleler çıkmaktadır. Ayrıca rahibelerin kendileri de yazardı. Baudonivia, Azize Radegund'un ikinci biyografisini yazdı.[168] Radegund, bize kadar gelen iki şiirin yazarıydı; Arles'lı Caeseria, Radegund'a ve Richild'e uzun bir mektup yazdı.[169] Maubeuge'li Aldegund, görüşlerini komşu Nivelles'in başrahibi Subinus'a dikte ettirdi.[170] Kraliçe Balthild'in yaşamı, olasılıkla Chelles'deki bir rahibe tarafından hazırlandı.[171] 760 civarında, Heidenheim Manastırı'ndaki dindar bir kadın olan Hugeburc, Aziz Wunibald'ın Kutsal Topraklar'ı ziyaretiyle ilgili bir yolculuk kitabı üretti.[172] Charlemagne'ın kız kardeşi Gisla ile kızı Rotrud'un çekildikleri ve Alcuin'le mektuplaştıkları Chelles'deki kütüphane, rahibelerin kitaplara ilgisini kanıtlar. Alcuin, onlardan bitmemiş Aziz Yuhanna İncili'yle ilgili eleştirilerini istedi ve Bede'nin yazılarını gönderdi. Karşılığında ondan Aziz Augustinus'un bazı anlaşılmaz bölümlerini açıklamasını rica edip Aziz Hieronymus'un bir mektubunu istediler ve onu yorumu bitirmeye teşvik ettiler.[173]

Onuncu yüzyılda piskoposluk meclisinde görevli Alman bir kadın, kalıcı ibadet ve laik edebiyat klasikleri üreterek ünlendi. Bu, hem düzyazıda hem şiirde eşit ölçüde yetenekli, oyunlar, efsaneler ve epik şiirler hazırlayan verimli yazar Gandersheim'lı Hrotswitha'ydı.[174] Bazı oyunları kopyalanmasına rağmen, görünüşe göre eserleri Ortaçağ'da çok popüler değildi. Civelek çekiciliğinin, yüz yıl sonra Regensburg'daki rahibeler tarafından yazılan şiirleri etkilediği öne sürülmektedir. Hrotswitha'nın eserlerinin sadece birkaç elyazması kopyası varlığını koruyor. Fakat on altıncı yüzyılda yeniden keşfedildi ve eserleri birçok dile çevrildi ve bugün de okunuyor. Soylu bir ailedendi ve bir süre, olasılıkla genç kızken sarayda kaldı. Epik şiirlerinden *Gesta Ottonis*, İmparator I. Otto'nun yaşamını övmekteydi; *Primordia Coenobii Gandeshemensis* ise kendi manastırının kuruluşunu ve 919'a kadar tarihini kaydetmekteydi. *Gesta Ottonis*'te iki kadın

göze çarpar: I. Otto'nun iki karısı, İngiltereli Edith ve İtalyalı Adelheid. Gandersheim'ı kuran ve yöneten Otto'nun kadın akrabaları, *Primordia*'da yer alır. Hrotswitha birçok yazara aşinaydı; fakat gözdeleri Vergilius ile Terence'ti. Epik eserlerinde Vergilius'u model aldı. Oyunları örgüleri bakımından Terenceci olmayıp azizlerin efsanelerini temel almasına rağmen, muzip bir Terenceci mizah anlayışıyla yazıldı. Hrotswitha'nın düzyazı eserlerinin en ünlüsü, tema bakımından Faust efsanesine çok benzeyen *Gongolf*'tur.

Manastırlar, aynı zamanda sanat eseri depolarıydı. Örneğin, sekizinci yüzyılda Saint Salvatore'de mücevher kakmalı haçların kullanıldığını ve fresk yapıldığını Brescia'dan biliyoruz.[175] Dahası, kadınlar liberal sanatların temsilcileri olarak da boş durmadılar. Bamberg'deki Devlet Kütüphanesi'nden alınan *quadrivium*'un erken bir örneğinde, dört konu –müzik, aritmetik, geometri ve astronomi– onuncu yüzyıl hanımefendileri olarak temsil edilir. Kadınlar, goblen ve daha küçük nesneleri de süslemekteydi. İki sekizinci yüzyıl rahibesinin, Eyck'li Renilda ile Herlinda'nın başarıları, dokuzuncu yüzyıl biyografi yazarları tarafından abartılmış olabilir.[176] Hatta, biyografi yazarının eğitim gördüklerini söyledikleri Valenciennes'deki kadın manastırı, o sırada var olmamış olabilir. Yine de, yazarın bilgilerinden ötürü onlara atfettiği beceriler büyüleyicidir. Sadece ilahi görevleri ve törenleri, okumayı ve ilahi söylemeyi, yazı kopyalamayı ve açıklamayı bilmekle kalmıyordu; kadınların elinden çıkan eğirme ve örme, altın tasarımlar yapma ve kakma, ipek çiçek süslemeciliği gibi her sanat dalında da eğitimliydiler.

Karolenjlerin evliliğe bozulamazlık katmaya yönelik çabaları epeyce etkili oldu. Merseburg'lu Thietmar'da, sadece Polonya topraklarında boşanmaya rastlıyoruz. Kadınları manastırlara kapatma çabasının erken olduğu anlaşıldı. Onuncu yüzyılda başrahibeler tekrar liderlik konumu üstlendiler, siyasal, ekonomik ve dinsel yetkiler kullandılar. Erken Ortaçağ'da, beşinci, altıncı ve yedinci yüzyıllarda toplum gevşek bir biçimde örgütlenmişti ve kadınların rolünün açık uçlu, yaşama katkılarının kapsamlı olduğu anlaşıldı. Kralların aristokrasiye ve piskoposların manastırlara üstün geldiği Karolenj döneminde, kadınların etkinlik alanı daraltıldı, ev ve manastır dışındaki uğraşları kısıtlandı. Fakat Ortaçağ'da kadınlara uygulanan baskı dinmeden devam etti. Onuncu yüzyılda kilisenin ve devletin ademi merkezileşmesi, konumları artık daha ayrıcalıklı hale geldiği ve hak ve ayrıcalıkları bir önceki yüzyılın papalık buyruklarıyla korunduğu için, dinamik ve yaratıcı katkılarda bulunmalarına olanak sağladı.

7

Feodal Düzen

Paulette L'Hermite-Leclercq

On birinci ve on ikinci yüzyıllarda Batı daha önce tanık olunmayan bir birliğe ve canlılığa ulaştı. Uzun erimli eğilimleri bulanıklaştırma eğilimindeki istilalardan nihayet kurtulan Avrupa, bir genişleme evresine girdi.. İdeolojik olarak onu bir arada tutan şey Hıristiyan değerlere bağlılığıydı. İskandinavya, Elbe'nin ötesindeki topraklar ve Macaristan gibi öteden beri asi bölgeler yaşlı Avrupa'ya sıkı sıkıya bağlandı. İslamla olan sınır İspanya'da geriye itildi. Ne var ki, kilise sadece toprak edinmekle ve ruhları kazanmakla yetinmedi. Başa çıkılmaz bir gayretle kendisini arındırdı ve inancın köklerini güçlendirmeye koyuldu. Semt kiliseleri ve manastırlar çoğaldı. Bu arada nüfus arttı, tarım alanları genişledi, kentler ve ticaret canlandı ve yeni siyasal otoriteler güçlerini gösterdi.

Onyıllarca süren tarihsel araştırmalar, erkekler arasında kurulan yeni ilişkilerle ilgili geniş bir konsensusla sonuçlandı. Peki ya kadınlar? Bir bütün olarak Ortaçağ bağlamında, bu iki yüzyıl nüfusun kadın yarısı için lehte miydi? Kanılar farklıdır. Korkusuz Robert Fossier kitaplarından birinin bir bölümüne "Kadınların Hükümdarlığı" başlığını koydu.[1] Savı, kolayca özetlenir. Fossier'ye göre, din adamları sınıfının kadın düşmanlığına rağmen, bütün göstergeler dişi cins için önemli bir ilerlemeye işaret eder. Avrupa, "anaerkil bir evre"ye girdi. Neden? Çünkü demografik durum uygundu: Kadınlar erkeklerden daha azdı. Ekonomik, hukuksal ve sosyal faktörler de kadınlardan, özellikle de köylü kadınlardan –büyük çoğunluğu oluşturan grup– yanaydı. Kadınlar olağanüstü ve açıklanması zor bir cinsel özgürlüğe sahipti. On ikinci yüzyıl, on dokuzuncu yüzyıl gibi zinanın altın çağıydı. Kilise bu konuda bir şey yapmaktan âcizdi. Fossier, birçok popüler tarih eseri gibi birkaç prensesin tanıklığına dayanmaz. Toplumun derinliklerine daldığına ve kitlelerin nabzını tuttuğuna inanır.

Bu iyimser görüşü herkes kabul etmez. Georges Duby, Jacques Le Goff ve David Herlihy'nin çalışmalarına dayanan en yaygın kabul gören değerlendirme bunun tam tersidir. Kadınlar sadece teolo-

jik temsilleri bakımından değil, fiili sosyal rolleri bakımından da gerilediler. Erkeklere göre sayıca fazlaydılar ve dolayısıyla değerleri azaldı. Açıkça, kanı farklılığı köklüdür.

Farklılığın ana nedeni, kadınların bu dönemdeki tarihiyle ilgili kaynakların kıtlığıdır. Kadınlar kendilerini hemen hemen hiç anlatmazlar. Bilim insanları, Héloïse'in geleneksel olarak kendisine atfedilen mektupları yazıp yazmadığından hâlâ emin değildirler. Sonrası için belgeler biraz fazlalaşır; fakat feodal dönem zordur ve tarihçiler, hâlâ araştırmanın başlangıç evresindedirler. Arkeoloji biraz yardımcı olabilir. Bulguların başka araştırmalarla doğrulanmaya ihtiyacı olsa da, bu iki yüzyılda kadınların öncekinden daha sağlıklı oldukları öne sürülmektedir. Aveyron'da Saint-Jean-le-Froid'dan çıkarılan iskelet kalıntıları beslenme konusundaki iyileşmelerin erkeklerden çok kadınlara yaradığını gösterir.[2] 1050'den sonra insanlar daha uzun boylu oldular ve raşitizme yakalanma olasılığı azaldı. 1300'den sonra hastalıklar tekrar ciddi akınlarda bulunacak olsa da, yoksulluk bir süre hükmünü yitirmiş gibi görünüyor.

Kaynak yetersizliği görüş farklılıklarının tek nedeni değildir. Tarihçilerin felsefi, siyasal ve dinsel görüşleri özellikle iki alanda yargılarını etkilemiştir. Kilisenin nüfuzu on ikinci yüzyılda zirvedeydi. Bu nüfuz kadınların durumunu nasıl etkiledi? Bazı yazarlar, esas olarak Bakire'ye artan saygı sayesinde, bu nüfuzun kesin bir ilerlemeyle sonuçlandığını savunurlar. Fakat Jacques Le Goff'a göre, "Hıristiyanlık kadınların maddi ya da ahlaki konumunu iyileştirmek için çok az şey yaptı".[3] Le Goff Bakire ve Mecdelli Meryem kültlerinin, kadınların durumunda on birinci yüzyılda başlayan ve on ikinci yüzyılda ya da öncesinde sona eren iyileşmelerin nedeni değil, sonucu olduğunu ileri sürer.

Kilise otoritesine dönemin en ciddi meydan okumaları olan Waldocu ve Katharosçu sapkınlıklarda kadınların rolü daha da tartışmalıdır. Marksist tarihçiler kadın sapkınların oynadığı belirgin rolün ekonomik, sosyal ve hukuksal nedenlerini görürler: Cinsiyet mücadelesi sınıf mücadelesinin bir yönüdür. Kadınların protestosu neden dinsel bir biçim aldı? Birincisi, Kilise katmanlar toplumuna bir ideoloji sağlayarak sürmesine yardım ediyordu ve ikincisi, herkesin dinsel düşüncelerle dolu olduğu bir dünyada isyanı ifade etmenin tek yolu bir karşı-kilise kurmaktı. Açıkça bütün tarihçiler, özellikle gelenekselciler bu görüşü paylaşmazlar. Onlara göre, sadece dinsel faktörlerin dinsel görüngüleri açıklayabileceği aşikârdır. Bu tarihçilerin iddialarına göre, kadınların kiliseye yönelik sertliklerinin, kadının genel olarak toplumdaki yeriyle bir ilgisi yoktu.[4] Tarih asla tarafsız değildir ve kadınların tarihi daha da az tarafsızdır.

Bir Kadın Komplosu

Sonunda bir aziz olan Lincoln'lü Hugh, Burgonya'da Avalon'da doğdu ve şövalye torunuydu. Chartres'da bir keşiş olan Hugh daha sonra Lincoln piskoposu oldu, 1200'de öldü ve çok geçmeden azizleştirildi. Üç yıl boyunca Hugh'un günah çıkarıcısı ve dostu olan keşiş Eynsham'lı Adam, episkopal adalet dağıtan efendisini resmettiği bir yaşamöyküsü yazdı.[5] Davalardan biri, Lincoln Kontluğu'nun bir şövalyesi olan Saleby'li Thomas'ı da içine alan bir skandalla ilgiliydi. Yaşlı bir adam olan Thomas'ın karısı Agnes kısırdı. Bu yüzden, Thomas öldüğünde çok büyük malikânesinin başına kardeşi geçecekti. Fakat Agnes kayınbiraderinden hoşlanmıyordu ve onun vesayeti altına girme ihtimalinden tiksinmekteydi. "Bir engerek yılanının kurnazlığıyla" bir komplo tasarladı. Elbiselerinin altına bir yastık koyarak kendisini hamileymiş gibi gösterdi. Kayınbiraderi bir hileden kuşkulandı, fakat bunu nasıl kanıtlayabilirdi? Sonunda doğum sancısı çekiyormuş gibi inleyen Agnes yatağına götürüldü ve Grace adlı bir kız çocuk doğurmuş gibi gösterildi. Agnes kız bebeği, yakın bir köyden, şimdi sütannesi olarak tuttuğu yoksul bir kadından almıştı. Sir Thomas'ın kardeşi, kraliyet mahkemelerine şikâyette bulundu; fakat piskopos olayla ilgili yargı yetkisinin kendisinde olduğunu ileri sürdü ve kocayı ifade vermeye çağırdı. Kontlukta, Thomas'ın bir çocuğun babası olamayacağı söylenmekteydi; fakat Tanrıyı gücendirmekten çok karısını gücendirmekten korkan Thomas, tanıklık yapmak istemedi. Ne var ki, ne halt ettiği konusunda hiçbir fikri olmadığını iddia etmesine rağmen, sonunda yaşlı ve hasta olduğunu ve bir süredir karısına neredeyse hiç dokunmadığını kabul etti. Piskopos ertesi gün geri dönmemesi durumunda aforoz edileceği uyarısında bulundu. Thomas eve gidip karısına olanları anlatınca, Agnes piskoposla tekrar konuşmasını yasakladı. Ertesi gün, Paskalya Yortusu'ydu. Hugh vaazında Thomas'ın kardeşine karşı işlediği suçu kınadı ve suçlu çifti aforoz etti. Thomas ertesi gece uykudayken öldü. Aziz biyografisini yazanın bu hikâyeyle ilgili yorumu, *Ecclesiasticus*'tan alınmıştır: "Kötü bir karı insanın boynunu vuran bir öküz boyunduruğudur." Genç dul kadınların gözünü korkutmak için aforozdan fazlası gerekecekti. Fakat bu noktada öykü yeni bir yön alır.

Vasallarının vârislerinin korunması için gerekeni yapmak İngiltere kralına düşmekteydi. Kral küçük Grace'i mirasıyla birlikte İngiltere'nin baş ormancısının kardeşi Neville'li Adam'a verdiğinde, Grace henüz dört yaşındaydı. Ne var ki, evlilik tamamlanana kadar, Adam kızın sadece koruyucusuydu. Mülkü kaybetmekten korkan Adam, er-

ken evlilikte ısrar etti. Piskopos, kısmen yedi yaşından küçük kızların evlenmesine karşı olduğu için, fakat daha çok kızın doğumuyla ilgili sır henüz açığa kavuşmadığı için müdahale etti. Cesaretle harekete geçen piskopos, piskoposluk bölgesindeki papazlara nikâhı kıymamalarını emretti. Fakat piskopos görev icabı Normandiya'ya çağrılınca, Adam'ın dostları ve akrabaları, piskoposun yokluğundan yararlanarak sapa bir kilisede kalın kafalı ve açgözlü bir papazı evliliği kutsamaya ikna ettiler. "Ve böylece bir serf bir soyluyla evlendi." Hugh geri dönünce papazı açığa aldı, maaşına ve makamına el koydu, zaten bir yaşama mal olan olayla ilişkisi olan herkesi aforoz etti. Agnes'in hizmetçisi panik halinde günah çıkarmaya gitti, günah çıkaran papaz hizmetçiyi piskoposa gönderdi ve o da her şeyi anlattı. Agnes de pes edip korkunç günahını itiraf etti; kısa bir süre sonra sefil bir biçimde öldü. Sıra Neville'li Adam'ı miras iddiasından vazgeçmeye zorlamaya gelmişti; Thomas'ın kardeşi mirası geri almak için kraliyet mahkemesinde dava açmıştı. Hugh, adalet timsali Canterbury başpiskoposunu uyardı. Adam mahkemede İngiliz hukukuna göre annenin kocası tarafından kabul edilen bir çocuğun meşru sayıldığını ileri sürdü. Hugh bir tehdit savurdu: Adam küçük köylüyle evlenme çabasını sürdürürse, zaferinin meyvelerine uzun süre sahip olmayacaktı. Adam akrabaları aracılığıyla davaya bakmakla görevlendirilen Londralı yargıçlara baskı yaptı. Sarhoş ve mutlu uykuya daldığında, her şey pürüzsüz gidiyordu; uykudan bir daha uyanmadı. Bunun üzerine kral küçük kızı mabeyincilerinden biriyle evlendirdi; fakat o da öldü. On birinde olan Grace ilk ikisinden de berbat başka bir kocayla evlendirildi. Grace'in çocuksuz olduğunu ve ölünce mirasının Thomas'ın kardeşine, yani meşru vârise verildiğini çeşitli kaynaklardan biliyoruz.

Bu hikâye, kadın tarihinin birçok sorununu ve güçlüğünü özetler. Her şeyden önce, sosyal ve ekonomik farklılıkların dikkatli bir biçimde tarif edilmesi gerektiğini gösterir. Dört kadın gizli bir bilgiyle birbirlerine bağlıdırlar: Soylu bir kadın, hizmetçisi, bir serf ve doğmamış bir kız çocuk. Çocuk doğumundan önce planlanan bir komploya kurban gitmiştir; amaç, onu annesinin rahminden alıp soylu bir kadının yatağına koyarak kastının haini haline getirmektir. Zamanlama dikkatli bir biçimde ayarlanmış olmalı. Hikâyenin tarihçilerin gözüne takılan başka bir yanı da, rakip otoriteler arasındaki çatışmalardır: Göreneksel hukuk, kraliyet otoritesi, feodal hukuk ve eklesiastik adalet (evlilik meselelerinde ehliyetli), hepsi işin içine girdi. Eklesiastik mahkemeler sadece manevi silahlarla silahlanmış olabilir, fakat sağ yumrukları öldürücüydü.

Öykü bir kilise adamı tarafından anlatılır. Bu, o dönem için ola-

ğandı; fakat anlamlı sonuçları var: Hugh'un biyografi yazarı kadınlara bir erkeğin, aslında bir keşişin gözleriyle bakar ve bu yüzden kadınlara karşı önyargılıdır. Verdiği bilginin doğruluğundan ve yalan söylemediğinden emin olmamız gerekir. Anlaşılıyor ki, Eynsham'lı Adam zeki olmasına ve zaman zaman gerçeği süslemesine rağmen, genel olarak güvenilir biridir: Her şeyden önce, bir methiye yazmaktadır ve piskoposun doğaüstü güçlerini abartmaya yatkındır. Kayıtlar Neville'li Adam'ın piskoposun lanetine hemen boyun eğmediğini gösterir. Gerçekten de Hugh'dan birkaç ay fazla yaşamıştır.

Bu hikâyede, kadın tarihine bir yaklaşım yöntemi gizlidir. Tarih için hiçbir şey insan doğasının değişmez ve evrensel olduğu düşüncesinden daha ölümcül değildir. Başka zamanlarda, çocuksuz olan Thomas ile Agnes, Grace'i evlatlık alabilirlerdi – kayınbirader için çok kötü bir durum. O zaman serflik olmasaydı, Grace'in kökeni bir soyluyla evlenmesine engel olmayabilirdi. Davanın koşulları farklı olabilirdi. Simone de Beauvoir, "Kadın doğulmaz, kadın olunur" der. Formülasyon çarpıcıdır; fakat on birinci ve on ikinci yüzyıllarda geçerli miydi? Soruya yanıt vermenin bir yolu, Agnes'in yaptığını yapmaktır: Grace'in doğumuna kaderin bir kaldıracı olarak yapışmak. Kadının kaderi, kesin bir biçimde belirlenmiş değildi. Hikâyenin gösterdiği gibi, manevra alanı her zaman vardı. Anne olacak kadar genç olmasına rağmen, Agnes'in sırtında yaşlı ve geçkin bir koca vardı. Hiçbir şey yapmasaydı, dul kalacak ve kendisini yeniden evlenmeye zorlayabilecek kayınbiraderinin iradesine bağımlı olacaktı. Thomas'ın sağlık durumu dikkate alındığında, zamanlama önemliydi; Agnes'in seçenekleri sınırlıydı. Kuşkusuz, hepsini değerlendirmiştir. Hangi alternatifler vardı? Bir kadın manastırına girerek kayınbiraderinin planlarını boşa çıkarabilir miydi? Kocasının izni olmadan hayır. Belki kocasından bu izni istedi ve kabul edilmedi ya da manastır yaşamı düşüncesini beğenmedi. Kısır olduğuna inanıyor muydu? Ortaçağ'da kısırlık hep kadınların üzerine atılırdı. Kocası dışında bir erkekten çocuk sahibi olmaya çalışmış olabilir mi? Sonunda başka bir çiftin çocuğunu aldı ve kendisininmiş gibi gösterdi. En azından kocasının zımni rızasına güvenmiş olmalı. Koca, hâlâ bir çocuğun babası olabilecek durumda mıydı? Çocuğun kendisinden olduğuna inanmış olabilir mi? Hugh'un biyografi yazarını ırgalamadığı için, bu sorulara yanıt veremiyoruz. Meselenin aslını öğrenemiyoruz: Agnes tatsız bir kaderden kaçmak için komplo kurdu. Yoksul bir kadın, aynı nedenle onunla işbirliği yaptı.

Kız!

On birinci ve on ikinci yüzyıllarda erkeklerin sayısı kadınlarınkinden fazla ve sonuç olarak kadınlar daha mı değerliydi?[6] Açık bir biçimde arz ve talep yasasını uygulamak riskli bir iştir. Bunun dışında, demografik istatistikler güvenilmez kaynaklara dayanır. Yerel bulgular bir bütün olarak Batı'yı kapsayacak biçimde genelleştirilebilir mi? Bütün insan toplumlarında erkek doğumların sayısı kadın doğumların sayısından biraz fazladır; fakat bizi ilgilendiren dönemde kız çocukların soğuğa, bebek katilliğine ve ihmale erkek çocuklardan daha fazla maruz kaldıklarına dair hiçbir kanıt yoktur. Birçok kültürde kadınlar erkek çocuk doğurmak için önlem alırlardı; fakat on birinci ve on ikinci yüzyıllarda kadınların bu tür yöntemler kullandıklarına dair bir kanıt yoktur.

Olasılıkla kız çocuklar erkek çocuklardan daha az hoş karşılanırdı; fakat bu iddianın kanıtı da dolaylıdır. Zamanın aristokrasisine erkeklik ilkesi egemendi; dolayısıyla babaların, toprağın ve unvanın devredilebildiği erkek bir vâris beklemeleri çok olasıdır. Cinsiyetler arasındaki eşitsizlik, sıradan vatandaşlar arasında daha az belirginmiş gibi görünüyor. Kadınlar soyluların işi olan savaştan dışlanırlardı; fakat diğer ekonomik faaliyet biçimlerinden dışlanmaları zorunlu değildi. Ne var ki, toprağı işlemek, diğer el emeği çeşitlerinde olduğu gibi ek bir güç gerektirmekteydi. Her olasılıkta, erkek-yönelimli bir değerler hiyerarşisini yansıtan cinsel işbölümü kadın uzmanlıklarını değersizleştirme eğilimindeydi. Gerçeğe dayansın ya da dayanmasın, kız çocuklar bir yükmüş izlenimi edinilir: Kız evlatlara göz kulak olmak, drahoma sağlamak ve onları evlendirmek gerekiyordu. Ortaçağ, gelişmemiş ve bağımlı yaratıklar olan –Bossuet'nin belirttiği gibi, bir erkeğin gereksiz kaburga kemiğinden yaratılan– kadınların erkeklerden aşağı olduğuna dair eski önyargıdan henüz kurtulmamıştı.

Müstakbel ebeveynlerin psikolojisini ya da çocuk doğurmaya duygusal tepkilerini ölçmemize yarayacak hiçbir kanıtımız yoktur. Bir çocuğun kaderinin belirlenmesinde cinsiyet ne kadar önemliydi? Bir serf olarak doğan Suger'in ikiz bir kız kardeşi olduğunu varsayın. Geleceğin başrahibiyle aynı genetik mirasa, aynı yasal ve sosyal statüye ve aynı aile geçmişine sahip olacaktı. Erkek kardeşi kadar ünlü olacak mıydı? Kralların danışmanı ya da Fransa'nın naibi olarak görev yapamazdı; dolayısıyla büyük erkeklere tarihlerini yazacak kadar yakın olamazdı. Peki bir prensle evlenebilir, bir başrahibe, kâhine ve Bingen'li Hildegard gibi bir yazar olabilir miydi? Kalıbı kırmanın erkek çocuklar için daha kolay olduğu sezgisel

olarak hissedilir; fakat böyle bir iddiayı kanıtlamak zordur. Sorunun, soruşturmamızın her evresinde gündeme getirilmesi gerekir. Saleby'li Grace'inki gibi bir hikâye, bir *in vitro* gözlem olanağı sunar.

Agnes komplosunu planladığında, çocuğun cinsiyetinin ne olacağını bilemezdi. Olay, matematikte olduğu gibi, bilinmeyeni yalıtmamıza olanak verdiği için ilginçtir. Grace'in oğlan değil de kız olduğunun anlaşılması bir şey değiştirdi mi? İlk bakışta, değiştirmedi. Olayların seyri aynı olurdu. Kendisini gerçek anne gibi gösteren Agnes, kendisini sütanne gibi gösteren gerçek anne, farazi baba, kaybedilen mirasını geri almak için mahkemeye başvuran kuşkulu kayınbirader, olayla ilgili yargı yetkisini üstlenen piskopos – bütün bunlar, çocuğun cinsiyetinden bağımsız olarak aynı olurdu. Hem karısından hem piskopostan yılan Thomas, her durumda ölürdü. Buraya kadar her şey yolunda. Fakat çocuğun oğlan olduğunu varsayalım. Olasılıkla annesinin vesayeti altında bir şövalye olmak üzere yetiştirilirdi. Kuşkusuz, Thomas'ın kardeşi Agnes aleyhine Westminister'da dava açardı; fakat kraliyet mahkemeleri ağır işler, yoz ve bu davada güçsüz olurdu: Baba, annenin kocasıydı, çocuk usulüne uygun bir biçimde kabul edilmişti ve Thomas aleni bir itirazda bulunmadan ölmüştü. Kilise de fazla bir şey yapamazdı; çünkü Thomas karısının dalaverelerini açıklamak için geri gelmedi. Olay, ilk kez 1194'te ortaya çıktı ve Hugh 1200'de öldü. Bir oğlan çocuk, Agnes'e istediği şeyi çok büyük olasılıkla verecekti: Saleby vârisleri kumpanyasında huzurlu bir yaşam. Çocuk kız olduğu için planı işe yaramadı demek doğru gibi görünüyor.

Aristokrat bir ailede doğan bir kız çocuk, doğduğu andan itibaren yasal hedefti. Önemli bir fiefin vârisi olarak, Grace İngiliz göreneklerine göre yasanın koruması altındaydı. Ona bir koca bulunmalıydı. Kadın vârisler o kadar revaçtaydı ki, kral dayanamayıp ödülü zamanından önce verdi. Krallar bu tür talih kuşlarından yararlanmaya her zaman eğilimli oldular; fakat Kral John, iş fief sahibi genç kızlara gelince özellikle sıkı pazarlık yürütmekle ün kazanmıştı. Kraliyet arşivleri kralın çocuğun üç kocasından "kız ve mirası karşılığında" aldığı muazzam meblağlar konusunda dilsizdir. Dört yaşında, bir oğlan çocuğunun tahta atının üzerinde şövalyecilik oynayacağı bir yaşta, Grace annesinden alınıp çocukla hemen evlenen Neville'li yaşlı Adam'a emanet edildi. Bu noktaya kadar Agnes'in kumarı başarılı olabilirdi; fakat çok erken evlilik, kilise mahkemesinin olayla ilgili yargı yetkisini kullanmasına olanak verdi. Hugh, Adam'ın planlarını boşa çıkarmak için elinden geleni yaptı. Evlilik bir şekilde gerçekleşince, piskopos komplocuları aforoz etti. Önce hizmetçi, ardından sahte anne baskıya boyun eğdi. Elbette hizmet-

çi yani çocuğun gerçek annesi hemen gözden düştü. Tek rolü bebeği ve sütünü vermekti; bunun ötesinde paralı bir askerden, kanı bozuk bir kadından başka bir şey değildi.

Bu noktada kayıtlarda can alıcı bir boşlukla karşılaşırız. Bu kadınları diriltmek için ihtiyacımız olan şey, kendi sesleridir: Belki bir günlük. Daha önce Agnes'in güdülerini soruşturduk. Bildiğimiz tek şey, aşağılanmış ve yenilmiş bir biçimde, belki vicdan azabı çekerek ve lanetlenme korkusuyla öldüğüdür. Bu anlatıda bir piyondan başka bir şey olmayan Grace'e ne oldu? Kendisiyle ve yaşamla ilgili ne düşünmüş olabilir? Kendisi yüzünden sahte babasının öldüğünü ve olasılıkla cehennemde olduğunu ve sahte annesinin, Hugh'un sözleriyle "suçlu" haline geldiğini biliyordu. Çocuk olduğu halde üç kez evlendirilmişti. Meşru bir vâris bile, insan yerine konulmadığını fark edince umutsuzluğa kapılmak için neden bulabilirdi. Onunla evlenmek için yanıp tutuşan erkekler çocuğa değil malına göz dikmekteydiler. Fakat geçmişin mirasçısı ve soylu bir soyun annesi olarak, aristokrat değerler sistemini rolünden onur duyacak kadar içselleştirmiş de olabilir. Hatırı sayılır ölçüde sosyal ve simgesel önemi olan bir ödüldü. Ne var ki, Grace sahteydi ve herkes bunu biliyordu. Sahtekâr ve lanetli biriydi. Kocaları peş peşe öldü. Aşağılanmış olmalı. Vicdan azabı çekti mi? Normal zekâya sahip bir çocuk idiyse, üç kocasından nasıl tiksinmemiş olabilir? Grace'in kendilerinden biri olmadığını çok iyi bilen soylular, yine de öyle olduğuna inanmış gibi göründüler. Servetine el koymak için onu, değerli varlıklarını korumak için kralı ve mahkemelerini satın almışlardı.

Misyonu ebediyet olan kilise, zamana ve dolayısıyla kadınlara karşı çok duyarlıdır. Zira zaman kadının genlerindedir. Kadınlar dairesel zaman ile doğrusal zamanın arakesitinde dururlar. Uzlaşmazı uzlaştırmak çaba gerektirir: Zaman olgunlaşana kadar bekle, zaman kendi işini yaparken biraz daha bekle, sonra zaman geçmekte olduğu için acele et.

Çocukluk

Ortaçağ'da çocukluk hem erkek hem kız çocuklar için kısaydı. Ölüm, birçok yaşama zamanından önce son verirdi ve koşullar hayatta kalanları hızlı büyümeye zorlardı. Küçük kızların ebeveynlerinin cinsellik sorununu ne zaman ve nasıl açtıklarıyla ilgili çok az kanıt vardır. Konuyla ilgili elkitapları bugüne gelmemiştir ve kaynaklar bu konuda çoğunlukla sessizdir. Öyle görünüyor ki, özellikle toplumun üst kesimlerinde kız ve erkek çocuklar ayrı ayrı eğitilmekteydi. Ebeveynler çok erken yaşta kızlara güç ve hatta yaradı-

lış bakımından oğlanlardan farklı olduklarını açıklardı. Aristokrasinin kızları, kadın işi yaparak zaman geçirdikleri kadın mekânlarında, haremde büyürdü; bazıları, evliliği beklemek ya da rahibe olarak sürekli kalmak üzere kadın manastırlarına gönderilirdi. Ergenlikten önce evlenen bir kız, genellikle, evliliğin gerdeğe girmekle tamamlanabileceği yaşa gelene kadar kocasının ailesiyle birlikte yaşardı. Böyle erken bir yaşta anneden uzaklaştırılmanın psikolojik etkisi neydi? Bir kız çocuk ebeveynleriyle, dadısıyla, kız ve erkek kardeşleriyle ne tür bir duygusal ilişki yaşamayı bekleyebilirdi? Küçük kızların düşü neydi?

Aşağı tabakadan ailelerde doğan kızlar, ilk bakışta, aristokrat kızlarından daha iyi durumda gibi görünürler. Bir kere, o kadar erken evlenmeleri olası değildi. Köylülerin ve zanaatçıların kızları erken yaşta ufak tefek işlere yardım etmeye başlardı. Zanaat dallarında çıraklığın gerektirdiği cinsiyet ayrımı, genç soyluların askeri eğitiminin gerektirdiğinden daha az katıydı. Aşağı sınıftan aileler daha uzun süre bir arada olabilir ve kızlar, babalarıyla ve kardeşleriyle daha yakın ilişkiler kurabilirlerdi.

Çocuklar sevilir miydi? Çocuklar hasta olduklarında ebeveynlerin ağladıklarına ve iyileşmeleri için, ölmeleri durumunda da ruhları için dua ettiklerine dair kanıtlar vardır. Yine de, ebeveynlerin, özellikle de azizelerin çok küçük çocuklarını ne kadar kolayca terk ettiklerini görmek çarpıcıdır. Huy'lu Juette, cüzamlılar arasında kefaret ödemeye gittiğinde geride iki çocuk bıraktı.[7] Büyüğü sekiz yaşındaydı. Koşullar, en başta da yoksulluk, ebeveyn sevgisini çoğunlukla engellerdi. Ninni söylemek güç ve umut gerektirir. Zor çalışma koşulları ve sürekli tekrarlanan gebeliklerle bitkin düşen ve ortalama bir köylü kulübesinde yaşamak zorunda kalan kadınlarda annelik içgüdüsü kalabilir mi? Lincolnshire'lı bir serf olan Grace'in annesi, aç ve borç yükü altındaki köylülerin ürünlerini hasattan önce satmaları gibi, çocuğunu daha doğmadan neden sattı? Evli mi, bekâr mı, yoksa dul mu olduğunu bilmiyoruz. Çocuğa bakamayacak kadar yoksul muydu, yoksa açgözlü müydü? Agnes'in bebeğin bedelini ödediğini ve kızın bakım masraflarını üstlendiğini varsayabiliriz. Zavallı anne belki de adaletsiz bir dünyadan öcünü almayı düşlüyordu. Kızının bir soylu olarak büyüdüğünü görme hazzına sahip olacaktı ve kız, aşağı sınıftan dadısının yanağına bazen bir öpücük kondurabilirdi. Peki ya Agnes? "Elinden komplo kurmaktan başka hiçbir şey gelmeyen kısır bir kadın" olduğu, fakat Grace'i "kendi kızı gibi büyüttüğü" söylenir. Bu basit bir hareket miydi? Biri aristokrat biri serf iki kadın bebeğin beşiğinin üzerine eğilirken, eylemlerinde anlatıcının inanmamızı istediğinden daha soylu bir şey –kade-

re nanik yapmanın keyfiyle karışık sevgi benzeri bir şey– muhtemelen vardı. Bu kadınlara kader bir erkek biçiminde göründü: Koca, kayınbirader, kral, altın arayan talipler ve her şeyden önce piskopos. Aziz, bir erkeği aldatıp diğerini soyarak insanın bildiği her yasayı, Aziz Hugh'a göre komplocuların yıkma niyetinde oldukları sosyal düzenin garantisi olan en kutsal yasayı, evlilik yasasını delmekte olan hain kadınların işini bozmak için ordaydı. Sonunda ahlak korundu: Miras, Thomas'ın akrabasına geri verildi. Hem sahte anne, hem sahte kız kısırlıkla cezalandırıldı.

Kızlara uygun davranışlar öğretilirdi, fakat bunun nasıl öğretildiğini bilmiyoruz. Markyate'li genç Christina kocasını terk ederken, bir erkek gibi giyinmek ve bir erkek gibi at binmek zorunda kaldığı için utanç duyar.[8] Bir kızın ilk dersi, olasılıkla, gözlerini nasıl kullanacağıydı: Oğlanlar doğrudan karşıya bakar; kızlar gözlerini ya yere ya da göğe dikerdi. Tevazu, kibarlık ve ketumluk ideal kadını tanımlardı. Kadınlar dikişin ya da dokuma işinin başına oturur, eve ve çocuklara bakar ve dua ederlerdi. Bu ebedi imgeler kadınlığın özünü cisimleştirirdi.

Kızlar dinin temel önbilgilerini nasıl öğrenirlerdi? 1100 civarında doğan Christina'ya daha çok gençken, İsa'nın "yakışıklı, iyi ve her yerde" olduğu söylendi. Yatağına uzanır, onunla sesli konuşurdu. Okumayı biliyordu ve kendine ait ilahi kitabı –Bingen'li Hildegard'a göre genç soylu kadının elkitabı– vardı.

Bakirelik her kesimden kızların en üstün değeri olarak aşılanırdı. Birçok toplum bakireliğe evlilikten fazla değer verir; Hıristiyanlık bakireliği kendi değerler sıralamasının tepesine koymakla kalmadı, bu tercihin gerekçesini Kutsal Kitap'a da dayandırdı. Bakireler cennette evli kadınlardan daha fazla mükâfat bekleyebilirdi. İnciller, kadınlara Meryem biçiminde bir ideal tip sunmaktaydı. Bakireliğin yüceltilmesinde yeni bir şey yoktu; fakat on birinci ve on ikinci yüzyıllarda olduğu kadar uç noktalara taşınmamıştı. Bunun birçok nedeni vardı: Zamanın sonu korkusu; manastırların ve dinsel reformun manevi etkisi; Meryem kültünün gelişmesi.

Bir kız yetiştirilirken, bakirelik dinsel bir değer olduğu kadar sosyal bir değerdi de. Sadece çocuğun ruhunun kaderi değil, ailenin onuru da buna bağlıydı. Kızlar sürekli olarak, yaşamları pahasına hazinelerini korumaya özendirilirdi. Bugün bile, lekesizlik, erdem ve onur sözcükleri bakireliği çağrıştırır. Soyut nitelikler, tıpkı Ortaçağ metinlerindeki gibi bozulmamış mührü gösterir. Fakat bu metonimi kolayca metafora dönebilirdi: Bozulmamış mühür bir kadının özünün göstereni haline geldi. Toplum bakireyi, masumiyeti geliştirilmesi ve korunması gereken bir melek olarak ele aldı. Bu masumi-

yet sadece bir şekilde riske atılabilirdi: Eğer bir kızın ebeveynleri onu "adeta bir dişi taymış gibi" (benzetme George Sand'a aittir) bir erkeğe vermeye karar vermişse. Bakirelik idealinin yaygın kabulü dikkate alındığında, bir genç kızın evlenmesi, din adamlarının yozlaşma ve kirlenme durumu olarak resmettikleri şeye katlanması zor olmuş olmalı. Aslında evliliğin genç kadınlar için travma olduğuna dair epeyce kanıt vardır.

Bir kızın lekesizliği genellikle, sadece evlilikte feda edilene kadar korunurdu. Kap bir süre sıkı sıkıya mühürlenir, sonra açılırdı. Oğlanlar zihnen ve bedenen aylaklık etme özgürlüğüne daha fazla sahip oldular. Savaşçılar, köylüler, tüccarlar, din adamları – her kesimden erkekler etraflarında değişen dünyayı görmekte ve şanslarını denemeye teşvik edilmekteydiler. On ikinci yüzyılda kent okulları ve üniversiteler çoğaldı. Bilgiye ve bu bilginin vaat ettiği ilerlemeye aç öğrencilerin sayısı dramatik bir biçimde arttı. Kızların okullara ya da üniversitelere gönderilmesine yüzyıllar vardı. Héloïse gibi öğrenim gören birkaç genç kadın evde eğitildi. Bu bakımdan cinsiyetler arasında ayrılık on ikinci yüzyılda tamamlanmış olabilir; bunun yaklaşık bin yıl sürmesi mukadderdi. Kadınlar insanlığa ya da Tanrıya hizmet ederek geleneksel rolleri içinde kapalı kalırken, erkekler dünyayı coşkuyla keşfettiler.

Evlilik ve Kilise

Evlilik hikâyemizin merkezini oluşturur. Bunun bazı nedenleri geneldir: Evlilik soyu kalıcılaştırır ve bir kadının yaşamında önemli bir değişime işaret eder. Bazı nedenler ise burada bizi ilgilendiren döneme özgüdür: On birinci ve on ikinci yüzyıllarda kilise, evliliğe modern biçimini verdi. Son yıllarda bu soruna gösterilen hatırı sayılır ilgi bu iki yüzyılın önemini açıkça ortaya koymuştur.[9]

Kilise düşünürleri Hıristiyan evliliğin doğası ve amacı hakkında açık bir ifadede bulunamamıştı. Ve kilise, evlilik pratiğinden çok teorisi üzerinde etkili olmuştu. Fakat reform hareketi kilise adamlarına yeni bir evlilik teorisi geliştirmek ve ilkelerini uygulamaya sokmak için gerekli itibarı vermişti. Ne var ki, bunu yapmak için ilk önce kökleşmiş birçok geleneğin üstesinden gelmek zorundaydılar. Papazların evlenmesi artık yasak olduğu için kilisenin çabalarına direniş, din adamı olmayanlardan geldi.

Evlilik bir ayindir; fakat on ikinci yüzyıla kadar bu ayinin kesin içeriği oldukça muğlaktı. Kilisenin 1215'te yürürlüğe koyduğu resmi ayinler listesine evlilik dahil edilmeden önce, muğlaklığın gi-

derilmesi zorunluydu. Evlilik rahatsız edici biçimde diğer altı ayinden farklıydı. Yahudi şeriatında sözü edilen tek ayindi: İlk erkek ile ilk kadın evlilikle birleşmişti. Fakat evlilik mantıksal olduğu kadar kronolojik olarak da önceydi: Her insan toplumunun temeliydi, insanlar şehvetsiz üreyecek ve çoğalacaksa zorunlu bir koşuldu. Diğer ayinlerden farklı olarak, Tanrının inayetine sahip olsa da, bir ölçüde lekeli kalmaktaydı. Cinsel üreme ilk günahın bir sonucuydu. Bu nedenle evlilik bozulamaz ve katı koşullara tabi olmalıydı. Ensestten ne pahasına olursa olsun kaçınılmalıydı. Bu konudaki yeni yönetmelikler öncekilerden daha sertti: Hiç kimsenin vaftiz ebeveynleriyle evlenmesine izin verilmemekte ve yakın ya da kökteş akrabayla evlilik yedinci göbeğe kadar yasaklanmaktaydı.

Evlilik erkek (ya da kadın) ile Tanrı arasındaki ikili ilişkiyi üçlü bir ilişkiye –Tanrı, erkek ve kadın– dönüştürmesi bakımından da alışılmadıktı. Düğümü kim ya da ne attı? Kilise on ikinci yüzyılın ikinci yarısında nihayet bir konsensusa ulaşmadan önce, uzun bir süre bu konuya kafa yordu. Evlilik bir ortak yaşam mıydı, yoksa iradelerin bir kaynaşması mı? Pragmatistler ve idealistler bu konuda ayrıldılar. Bu dönemde yüksek din adamlarının çoğu herkesin perhizkâr değilse de en azından ölçülü bir yaşam sürmesini tercih edecekti; bu yüzden, kilisenin (Romalıları izleyerek) tarafların özgür rızasını bozulamaz evliliğin temeli haline getirmeyi tercih etmesi şaşırtıcı değildir. Bu tutum, diğer yararların yanı sıra, Meryem ile Yusuf'un evliliğini cinsel ilişkiyle tamamlanmamış olarak resmetmeyi olanaklı kılmaktaydı. Fakat din adamları sınıfından olmayan çok az kişi cinselliğin olmadığı bir evlilik düşüncesini kabul ederdi; bu yüzden bir uzlaşma gerekliydi. Böylece cinsel edim, evliliğin nihai tamamlayıcısı haline geldi. Rızaya vurgu, evliliğin bir rahibin katılımını gerektirmemesi demekti. Karşılıklı rızaya dayanan bir birliktelik, kilise bu uygulamayı onaylamamasına rağmen, bir rahibin kutsaması olmasa da geçerliydi. Bir rahibin katılımı, 1563'e kadar Katolik evliliğin zorunlu bir bileşeni haline gelmedi.

Bu kadar teori yeter. Pratikte fiilen ne oldu? Evliliğin stratejik bir manevra olduğu toplumun üst tabakaları hariç, bu konuda çok az bilgiye sahibiz. Köylüler ve kent yoksulları arasında da öyle olmuş olabilir. Toplumun bu alt katmanında da evlilik, bir parsel toprağı çevirmeye ya da komşu bir dükkânı devralmaya hizmet etmiş olabilir; fakat bu konuda çok az sağlıklı bilgiye sahibiz.[10] Soyluların çocukları, özellikle de kızları ailenin gücünü ve servetini artırmak için tasarlanan stratejilerde piyondu. İç evlilik, boşanma (özellikle kadın kısır olduğunda) ve yeniden evlenme, amacı gücü ve serveti azamileştirmek olan bir "dizi halinde çokeşlilik" durumu yarat-

mıştı. Kilise, çiftin daha zayıf tarafını –kadını– korumak amacıyla tekeşlilik modelini dayatmak için bir yüzyıldan fazla savaşmak zorunda kaldı. Fakat soylular yeni yasalarda boşluklar buldular. Ensest tabusu o kadar genişletilmişti ki, bir erkek karısından kurtulmak istediğinde, o zamana kadar kuşkulanılmayan bir akrabalığın evliliği geçersiz kıldığını iddia etmesi olanaklıydı. Bu boşluğu kapatmak için, 1215'te tabu yedinci göbek akrabalıktan dördüncü göbeğe çekildi.

Özetle, kilise bir inanç ayini olarak bozulamaz evliliği yerleştirmeyi başardı. Gelgeç gönüllülük, yanlış yargı ve gönül değişikliği, artık karşılıklı rızaya, yani karı ile kocanın özgürlüğüne ve eşitliğine dayanan evliliğe son vermenin nedenleri olarak kabul edilmiyordu. "Özgürlük" ve "eşitlik" sözcüklerinin, konudan kısa bir süre ayrılmayı mazur gösteren bir tınısı var.

Özgürlük ve Evlilik

On ikinci yüzyıl kilise hukukçuları ve teologları evliliğin karşılıklı rızaya dayanması gerektiği konusunda hemfikirdiler ve yüzyılın sonuna gelindiğinde, bu düşünce yaygın bir biçimde kabul görmekteydi. Kilise konsilleri tarafından desteklenen papalık temsilcileri yeni düzenlemeleri uygulattılar. Dolayısıyla, dört yaşında evlenen ve on bir yaşına geldiğinde üç erkekle evlenmiş olan küçük Grace'in durumu grotesk bir istisnaymış gibi görünebilirdi. Fakat insana rahat vermeyen sorular yerli yerinde duruyor. İngiltere başpiskoposu, bir piskopos ve bir kral, olaya neden müdahale ettiler? Neden Hugh'un biyografi yazarı, çocukların basiret yaşından (yedi yaşından) önce evlenmelerine izin vermediğini belirterek piskoposun görev duygusunu vurgulamayı tercih etti? Olay, sadece teori ile pratik arasındaki uyumsuzluğa işaret etmekle kalmaz, kilisenin özgür evlenme tercihini pratikte ne kadar sınırlandığını da gösterir.

Her zaman inatçı olan görenekler en sert ilkelerin bile keskin ucunu köreltir. Biraz tereddütten sonra, serflerin efendilerinin rızası olmadan evlenemeyecekleri ilkesi, Kilise hukukuna kabul edildi. Ne var ki, Lincoln'lü Hugh, soylu bir erkeğin özgür doğmayan bir kadınla evlenebileceği düşüncesini kabul edemezdi. Kast önyargıları, Kutsal Kitap'tan ağır bastı. Yeni evlilik teorisinin evlilik tercihine belli sınırlamalar getirmesi anlamlıdır. Evrenselci bir din olan Hıristiyanlığın bu tür konularda açık fikirli olduğu iddia edilir. Fakat kilise hukuksal anlamda özgürlüğü hiçbir zaman savunmadı. Petrus'un Birinci Mektubu 2:18-19'u anarak köleliğe uyum sağladı: "Ey hizmetçiler efendilerinize . . . itaat edin. Çünkü eğer biri haksız yere elem

çekerek Allah'a karşı vicdandan ötürü hüzünlere dayanırsa, bu makbuldür." Köleler efendilerinin malı oldukları için köle evliliği anlamsızdı. Kilise, kâfirlerle evlenmeyi de yasakladı. Yahudilerle her türlü cinsel temas, Hıristiyanlar arasındaki zinadan daha ağır suç sayıldı. Gerçekten de bir Yahudiyle çiftleşme hayvani sayılırdı ve kazıkta yakılarak cezalandırılabilirdi.[11] Ensest evliliğe karşı teolojik sav şuydu: Seçilmişler bir sevgi seliyle birleşirler ve bu sel hep genişleyen insan çemberlerini kapsamalıdır. Ne var ki, bundan aşağısı, büyük dinler arasındaki duvar aşılamaz kalmaktaydı. Bu kısıtlamalar, kilisenin hedefi dikkate alındığında kusursuz bir anlam ifade eder: Temel bireysel bir hak olarak özgürlük değil, direnen ruhların bile selameti.

Bir kişinin bağlayıcı bir sözleşme yapması için belli ehliyetlere sahip olması temel bir hukuk ilkesidir. Kısmen yaşla belirlenen yasal yeterlilik, bu yüzden yükümlülüğün bir önkoşuludur. O sırada evliliği tamamlama yükümlülüğünü de birlikte taşıyan asgari nişanlanma yaşı, kilise hukukunun önemli bir kaygısıydı; burada da, sonunda bir tercih yapılmadan önce epeyce tereddüt oldu. On birinci yüzyıl sonunda tartışmaya can alıcı bir katkıda bulunan Yves de Chartres, evliliğe yedi yaşında izin verilmesi gerektiğine inanıyordu. Yves'den bir yüzyıl sonra yaşayan Hugh, onunla aynı fikirdeydi. Fakat kilise hukukçularının büyük çoğunluğu uygun nişanlanma yaşının yedi olduğunda anlaştılar; ergenlikle belirlendiği şekliyle onaylanan evlilik yaşı, kızlar için on iki, erkekler için on dörttü. On üçüncü yüzyıl buyrukları daha az güçlük çıkarıyordu: Eğer bir evlilik iki aile arasına barış getirebilecekse, resmi olarak saptanan yaştan önce kutsanabilirdi. Bu kurallar, çocukların ne zaman ve kiminle evlenebileceklerini ebeveynlerin belirlemesi gerektiği düşüncesini kilisenin kabul ettiğini açıkça gösterir. Bu, karşılıklı rıza ilkesi göz önüne alındığında ne anlama geliyordu? Düğün günü gelin ile damat, onlar adına yapılan sözleşmeyi reddetme özgürlüğüne sahiptiler. Fakat bu, kavramı anladığımız şekliyle bir tercih özgürlüğü demek değildir. Yedisinde nişanlanan ve on ikisinde evlenmesi planlanan bir kız ne yaptığını biliyor muydu? Seçeneği var mıydı? Dom Leclercq olduğunu düşünür.[12] İddiasına göre, Azize Ode evlenmek istemiyordu, fakat ebeveynleri tarafından nişanlanmaya zorlandı. Düğün günü rıza göstermeyi reddetti. Herkes şaşırdı. Düğün töreni karmakarışık oldu. Ode eve geri döndü ve tekrar evlenmeye zorlanmamak için burnunu kesti. Leclercq'e göre, bu hikâye onun özgür bir kadın olduğunu kanıtlar. Kaç kadın özgürlük için böyle bir bedel ödemek isterdi?

Ortaçağ'da gençlik çağı kısa olduğu için, çok erken rıza yaşı makul görünmüş olabilir. Kilise hukuku uzmanları, bu kadar genç ço-

cukların bağlayıcı vaatlerde bulunabileceklerini savunduklarında iyi niyetle hareket etmiş olabilirler. On ikinci yüzyılın birinci yarısı, Batı düşüncesi tarihinde elbette can alıcı bir dönüm noktasıydı.[13] Arap düşünürler yoluyla Batı'ya aktarılan Antik felsefe, vicdan ve sorumluluk sorunlarıyla ilgili yeni bir düşünüşü harekete geçirdi. Bu arada, Chartreuse ve Cistercium gibi yeni manastır tarikatları, çocukları çok erken yaşta manastır yaşamına kapatma pratiğini reddettiler. Manastır yaşamına kendisini adayan birçok kişinin kötü birer keşiş olduğu anlaşıldı. Yeni tarikatlar, sadece özgür tercih yapabilecek olgun yetişkinler istemekteydi. Tanrıya hizmet etmeye kendini adama yeterliliğine sahip olmayan çocukların, evlilik yaşamına kendini adama yeterliliğine sahip olduklarını ileri sürmek tutarsızlıktı. Böylesine aleni bir tutarsızlık nasıl haklı gösterilebilirdi? Akla iki olasılık gelir. Kilise pragmatikti. Bir tek darbeyle evlilik göreneklerinde tam bir devrimi dikte ettiremeyeceğini bilen kilise, ilk önce en ciddi sorunu ele almayı tercih etti: Evliliği bozulamaz hale getirerek, evlilik avantajının sürekli istismar edilmesine son verdi; fakat ailelerin, olanaklı olur olmaz çocuklarının geleceğini güvenceye almaya çalışmalarını önleyemedi. Ne var ki, bu sav doğru olsaydı, çok kısa bir zaman dilimi içinde rıza yaşında bir yükselme görmeyi umardık. Fakat böyle bir şey olmadı.

Açıklama başka yerde olmalı. Bana göre, bilmecenin çözümü, din adamları sınıfının kadın imgesinde yatar. Gerçekte genç evlenenler kimlerdi? Çok büyük çoğunlukla genç oğlanlar değil, genç kızlardı. Geç Ortaçağ'dan ikna edici kanıtlar bulunmasına rağmen,[14] genel olarak bu iddianın nicel kanıtlarını vermek olanaksızdır. Yine de, tüm göstergeler aynı yöne işaret eder. Aristokratik evliliklerde, karı ile koca arasındaki yaş farkı çoğunlukla on ila yirmi ya da daha fazlaydı ve genç eş her zaman kadındı. Halk arasında da, daha az belirgin de olsa benzer bir yaş eşitsizliğine rastlarız. Bu yüzden evlilikte rıza sorunu öncelikle kadınları ilgilendiriyordu. Genç bir kız sadece bir anlamda özgürdü: Ebeveynlerinin onun için yaptıkları eş seçimine rıza göstermek. Kadın tercihine yönelik bu kısıtlamayı desteklemek için birçok sav öne sürüldü: Kadınlar kösnül, zayıf fikirli yaratıklardır, dolayısıyla arılıkları her zaman tehlikededir. Yves de Chartres ruhun bedeni, insanın da hayvanı ehlileştirmesi gibi, karısının kösnüllüğünü ehlileştirmenin de kocanın görevi olduğu uyarısında bulunmaktaydı. Bir kadın (ya da kız) lordunun ve efendisinin iradesine ne kadar erken teslim olursa onun için o kadar iyi olurdu. Plutarkhos'tan Pavlus'a kadar bütün otoriteler bu konuda hemfikirdi. Böylece, on ikinci yüzyılda tam da erkekler dünyayı biraz araştırmaya, evlenmeden önce kendilerini tanımayı öğren-

meye, entelektüel ve ahlaki sermayelerinin kâr payını almaya teşvik edilirken, kadınlar önemli bir gerileme yaşadılar. Fakat kızlar genç yaşta evlenmeye ve genç yaşta kadın manastırlarına girmeye devam ettiler. Sokratesçi "kendini bil" buyruğu üzerinde düşünen aklı başında ve en titiz düşünürler kadınlar hakkında düşünmediler, hatta onlara seslenmediler bile.

Georges Duby, Aziz Arnulf'un yaşamının kilisedeki yeni ruhun, ebeveynlerin çocuklarını evlenmeye zorlamalarına izin vermek istememenin bir göstergesi olarak okunabileceğini ileri sürdü.[15] Hikâyeye göre bir kız, başka bir erkeği sevdiği için ebeveynlerinin kendisi için seçtikleri kocayı reddeder. Evlenmeye zorlanması durumunda intihar edeceği tehdidinde bulunur. Ebeveynler öğüt için azize başvururlar. Arnulf kızın tercihine saygı gösterilmesini öğütler. Hikâyenin sonu böyle olsaydı, Duby'nin savunusu inandırıcı olurdu. Fakat hikâyenin geri kalan kısmı, süregelen ilkeleri zekice diriltir. Geleceği görebilen aziz, kısa sürede dul kalacak kızın kendisi için seçilen erkekle o zaman memnuniyetle evleneceği konusunda ebeveynlere güvence verir. Ebeveynler sabırlı olabilirse, aile uyumu sürdürülebilecek ve otoriteleri kısa sürede tekrar sağlanabilecektir. Kızın romantik haylazlığına izin verilirse, kendi davranışının ne kadar yanlış olduğunu ve ebeveynlerinin seçiminin ne kadar doğru olduğunu çok geçmeden fark edecektir. Arnulf, Lincoln'lü Hugh gibi, gelecekten haberler verebilir. Bazı azizler Tanrı vergisi bu yeteneğe sahiptirler ve kadınları bu kadar iyi anlamalarının nedeni de budur.

Evlilikle ilgili yargı yetkisine sahip tek otorite olarak kilise, özgür rıza kavrayışını şevkle uygulamaya soktu. Zorla evlendirildiklerini iddia eden kadınların şikâyetlerini dinleyen mahkemeler ve hukuksal prosedürler oluşturdu. İddiaların kanıtlanması durumunda evlilik teorik olarak iptal edilebilirdi. Fakat gerçekte olan neydi? On ikinci yüzyıl kaynakları kıttır; fakat daha sonraki dönemlerin belgelerine dayanarak çıkarsamalarda bulunmak olanaklıdır.[16] Bununla birlikte, belli olgular akılda tutulmalıdır. Hemen hemen tüm genç kadınlar, hem yasal hem ekonomik anlamda bağımlıydılar. Çok azı istediği gibi yaşamayı özgürce tercih etme olanaklarına sahipti. Onlara drahomaları bahşedenler ebeveynleri, ebeveynlerinin ölmesi durumunda ise erkek kardeşleriydi. Bir kızın ebeveynleri tarafından seçilenin dışında bir erkekle evlenmek istemesi durumunda, drahoması geri alınabilirdi. Birçok bölgede, özellikle Fransa'nın güneyinde ananevi hukuk babaların itaatsiz kızları mirastan mahrum bırakmalarına izin vermekteydi; lordlar istenmeyen damat adaylarının malına ve şahsına el koyabilirdi.[17] Bu tür tehditlerin caydırıcı gücü küçümsenemez. Skandal ve yoksullaşma korkusu birçok kişiyi caydırmış olmalı.

Diyelim ki, iradesine rağmen evlenmeye zorlanan bir kadın, bir kilise kurulunda hakkını arama yolunu seçti. Bu durumda tevazunun üstesinden gelmek, kocasının ve ailesinin yanı sıra akrabalarının gazabını göze almak zorunda kalırdı. Bu yola başvurması durumunda, kiliseden ne tür bir karşılama bekleyebilirdi? Büyük on üçüncü yüzyıl hukukçusu Hostiensis bu konuda oldukça açıktı: Ailesinin iradesine karşı çıkan her kadının, a priori "nankör"lüğünden kuşkulanılır. Fakat varsayalım ki, kadının masumiyeti yargıçların –hepsi bekâr erkek– kalbini yumuşatır. Sorulan ilk soru şu olurdu: Evlilik zorla olmuşsa, birleşme zifafla tamamlanmadan önce, düğün gecesi neden kaçmamıştı? Kaçmışsa, nereye gitmişti? Düğünden sonra kocasıyla birlikte yaşamışsa, düğün günü maruz kaldığı baskılar ne olursa olsun yargıçlar evliliğe razı olduğunu varsayardı. Bu karardan kurtulmanın tek yolu, tecavüze uğradığını kanıtlamaktı. Sadece en olağanüstü kadınlar, yasal tecavüzden kurtulmak için kocalarından kaçabilirdi. Bu koşullarda, evliliklerin çoğunun zorla olmadığının kanıtı olarak mahkeme dosyalarına giren az sayıdaki şikâyeti göstermek saflık gibi görünüyor. Birkaç şikâyetin olması dikkate değerdir.

Markyate'li Christina'nın Evliliği

Christina, doğduğunda gerçekten de şanslıydı.[18] Eski Anglosakson soyundan gelen ebeveynleri, İngiltere'nin doğu kıyısındaki Huntingdon'da yaşamaktaydı. Zengin bir tüccar olan babası yerel loncanın önde gelen bir üyesiydi. Ülkenin her tarafında akrabaları vardı. Ailesinde, anne ve babası dışında, kendisi de dahil beş çocuk vardı. Christina'nın teyzesi, krallıkta kraldan sonraki en önemli adamın, 1099'da Durham piskoposu olan Ranulph Flambart'ın karısı ya da kapatmasıydı (kapatma mı yoksa karısı mı olduğunu söylemek zordur – terminoloji sürekli değişmekteydi). Teyzesi birkaç çocuk doğurdu; biri Lisieux piskoposu oldu. Kral tarafından korunan Ranulph, papanın uyarılarına aldırmadı ve hovardaca bir yaşam sürmeye devam etti. Ne var ki, sonunda Christina'nın teyzesine çok saygın bir koca bulup ondan ayrıldı. Daha sonra Christina'nın ailesiyle yakın ilişkisini sürdürdü; Londra'dan kendi piskoposluk bölgesine gittiğinde, çoğunlukla eski karısıyla birlikte kalırdı.

Zeki, ciddi bir çocuk olan Christina ailenin gözdesiydi. Babası Autti, altın ve gümüşle dolu aile kasalarının anahtarlarını ona emanet ederdi. Aile oldukça pahalı bir yaşam sürüyordu ve çalışanları arasında bir aile papazı da vardı. Küçük Christina çok mutluydu ve ebeveynleri onunla gurur duyuyordu. Sofuluğu parlak geleceğinin işaretiydi. Aile, ona kendilerini daha zenginleştirecek ve arzu ettik-

leri torunları verecek bir koca bulmayı umuyordu. Christina'nın piskopos amcası, kusursuz kocayı buldu: Kentten zengin bir genç soylu. Nişan Christina'ya danışılmadan yapıldı. Fakat nişanlının acelesi vardı. Ailesi Christina'yı haberdar edince, Christina onlara bakire kalmaya yemin ettiğini söyledi. Önce güldüler, ardından sustular. Çok geçmeden sessizlik kızgınlığa, dil dökmeye ve tehditlere dönüştü. Aşk iksiri de, dayak da işe yaramadı. Fakat Christina düğün günü kilisenin hemen dışında pes etti.

Çiftin yeni evi henüz bitmediği için, Christina evinde ebeveynleriyle birlikte kaldı. Onu kocasına teslim olmaya zorlamak için mümkün olan her şey yapıldı. Kıza ha bire içki içirildi. Uykudayken kocası odasına sokuldu. Kocası Christina'nın isteklerine razı olmaya hazır olduğunu kanıtlayınca, Christina'nın akrabaları onu iğneleyerek tahrik ettiler. Fakat o kızı zorla almayı reddetti ve bu yüzden korkaklıkla, erkek olmamakla, zayıflıkla suçlandı. Christina'nın itaatsizliği, hem kasabanın alay konusu olan babasının hem kocasının onuruna bir meydan okuma sayıldı. En merhametli kasabalılar babaya acıdılar; sonunda önde gelen vatandaşlardan oluşan bir heyet, babayı yetkililere danışmaya ikna etti. Fakat böyle bir olayda yargı yetkisi kimdeydi? Kuşkusuz sivil yetkililerde değil. Yakın zamanda hazırlanan I. Henry'nin yasasına göre, evlilik özel bir meseleydi. Christina'yı boyun eğmeye zorlamak için babası kiliseye yöneldi. Kilise yetkililerinin kıza aklı başında laflar edebileceğinden ve ona görevlerini hatırlatacağından hiç kimsenin kuşkusu yoktu. Önce yerel kilise kanunlarına, ardından Durham piskoposuna, sonunda iki vesileyle Lincoln piskoposuna danışıldı. Bu arada, Christina'nın dostları, kontluğun sofu itikâfçıları ve keşişleri, Christina'nın bakireliğini koruma umuduyla onun yardımına koştular. Bunlardan biri, başpiskoposa danışmak üzere Canterbury'ye gitti.

Yıl 1114'tü, eserleri İngiltere'de iyi bilinen kilise hukuku uzmanı Yves de Chartres'ın ölümünden kısa süre önce ve 1141'de yeni bir evlilik yasasının temelini atan Gratianus Buyrukları'nın hazırlanmasından bir kuşak önceydi. Bu yüzden, olayda başvurulan üst düzey papazların tepkileri özellikle ilginçtir. Kilisenin güçsüz olması şaşırtıcı gelmemelidir: Yasa hâlâ gelişmekteydi, uygulamaları henüz biçimlenmemişti, yargı kurulları henüz yaratılmamıştı. Yasanın yokluğunda sağduyuya yer vardı. Kilise adamlarına göre, hesaba katılması gereken ilk şey Christina'nın nedenleriydi. Bakire miydi? Kocasına teslim olmayı başka bir erkeği sevdiği için mi reddediyordu? İkinci soruya olumlu bir yanıt (bize göre tam da tercih özgürlüğünün anlamı) tartışmayı bitirirdi. Bir babanın, kızının kocasını seçmesi normaldi. Autti düğün günü kızını zorladığını, fakat bunun sa-

dece önemsiz bir kabahat, beceriksizce bir hareket olduğunu savunmaktaydı. Fakat kız ısrarında inat ederek ailesini rezil etmekteydi. Christina bakirelik yemini sorununu gündeme getirene kadar, bu konuda herkes hemfikirdi. Burada cüppeliler bölündü; çünkü sorun artık Christina'nın bir erkeği sevme özgürlüğüne sahip olup olmadığı değil, İsa'yı sevme özgürlüğüne sahip olup olmadığıydı. Babasına ya da kocasına itaatsiz bir kadını bağışlamakla kalmayıp ondan bunu isteyen tek tercih buydu. Böyle bir tercihi kilisenin bekâr erkekleri anlayabilirdi ve onlar bir kadının, bakire kaldığı sürece aralarına katılmasına izin vermeye hazırdılar. Tecavüzle tehdit edilen Christina koruyucu gözetim altında tutulurken, savunucularından bir itikâfçı Canterbury başpiskoposunu görmeye gitti. Başpiskopos, "kızına yaptığı eziyetler babasının yaptığından daha kötü olan Christina'nın annesini gözetim altına almış olsaydı, ona insan öldürmenin karşılığı olan kefaret kadar sert bir kefaret dayatırdı" dedi. Fakat ne kızın ebeveynleri, ne de onları destekleyen Lincoln piskoposu üzerinde hiçbir etkisi yoktu. Yılmaz itikâfçı, Christina'nın ne yapması gerektiğini sordu; başpiskopos kaçması gerektiğini söyledi. Kilise hukuku kaçmak dışında doyurucu hiçbir öneride bulunamazdı. Şaşırtıcı ölçüde cesur bir kız olan Christina, sırf kendisi için istediği özgürlük bakirelik ayinini tamamlamak olduğu için kilisenin hayır duasını aldığı bir manastıra kaçtı. Bir kadın kıvanç değil lütuf arama özgürlüğüne sahipti.

Kilise özgür rıza ilkesini koyarken aslında özgürlüğü, bir kadının mutluluk hakkını savunmuyordu. Batı tarihine daha sonra giren böyle bir hak iddiası, Hıristiyanlığa bir şey borçlu değildi. Ruhların selametiyle meşgul olan kilise, mutluluğun Tanrıyı unutmanın, kötülüğe karşı savaşı gevşetmenin bir nedeni olabileceğinden korkuyordu. Özgür rıza ilkesinin amacı, rahip olmayan insanların, türün kalıcılığının temeli olan karıkoca hücresinin istikrarını bozmasını önlemekti. Yine de teologlar *dilectio*'dan, karı ile koca arasındaki aşktan da söz etmekteydiler. Ne demek istiyorlardı?

Aşk ve Evlilik

Bugün Batı toplumlarında evlilik, bir erkek ile bir kadın arasında bedeni, zihni ve ruhu meşgul eden bir ilişki anlamında aşkı ima eder. Bu ilişki on birinci ve on ikinci yüzyıllarda nasıldı? Lincoln'lü Hugh'un Papa III. Celestinus'a (1191-1198) danıştığı şu davayı ele alalım.[19] Alice'in kocası John, Maxilla'yla zina suçu işler. Pişman olur ve kilise mahkemesi (o sırada gerçek bir güç kazanmıştır), John'u evli yaşamına geri dönmeye mahkûm eder. Fakat John sözünü tutmaz

ve metresini tekrar ziyaret etmeye başlar. Alice ölür ve John on yıl boyunca Maxilla'yla birlikte yaşar. On çocuk yaptıktan sonra evlenmeye karar verirler. Durumları papanın dikkatini çeker ve papa, kefaret ödeyip sonra ayrılmalarına hükmeder. Çocuklar işleri daha da kötüleştirir. Papa şöyle yazmaktadır: "Büyütülmelerinin yükünü paylaşmalarını sağlamak için gerekli adımlar atılmalıdır."

Bu karar bize tuhaf gelir. Modern düşünüş tarzımıza göre, John ile Maxilla bu kadar süre birlikte kalarak aşklarını göstermişlerdir ve evliliklerinin önünde hiçbir engel olmadığına göre, aşkları ödüllendirilmelidir. On ikinci yüzyıl kilisesi olayı böyle görmedi. Kilisenin gözünde Maxilla ebediyen kirlenmişti. Bu konuda hiçbir şey yapılamazdı. Burada din adamlarının beden tiksintisini duyumsarız. Onlara göre amaç çiftleri evlilikte ve bedensel hazda doyum aramaya teşvik etmek değildi. Kilise Babaları, özellikle hatırı sayılır bir nüfuzu olan Hieronymus, evlilikte aşırı hevesin zina olduğu uyarısında bulunmuştu. Augustinus evliliğin amacını üç sözcükle özetlemişti: Üreme, sadakat, ibadet. Bu kilise adamlarına göre *dilectio*, bizim aşktan anladığımız şeyden tamamen farklı bir anlama gelmekteydi. J.T. Noonan, Roma hukukundan ödünç alınan sevgi nosyonundaki müğlaklığa dikkat çekti.[20] Mahkemeler tarafından rıza benzeri bir şey anlamında kullanılan kavram, meşru evlilik ile metreslik arasındaki farklılıkla ilgili tartışmalarda yer aldı. Terimin bazen ahlaki ve duygusal bir bileşeni de vardı; fakat sadece evli çiftler için değil, evlatlık ve kardeşlik duyguları için de kullanılmaktaydı. İsa'nın insanları "birbirlerini sevmeye" teşvik ettiğinde olduğu gibi, geniş anlamda hayırseverliğin eşanlamlısı olarak da kullanıldı. On birinci ve on ikinci yüzyıl teologları, aşkı evliliğin psikolojik bir önkoşulu değil, ahlaki bir buyruk, evli çiftlerin bir görevi saymaktaydılar. Bozulamaz olan evlilik, aşk bitse ya da nefrete dönüşse bile devam etmekteydi.

On ikinci yüzyılın sonunda bir kadın kocasının evinden kaçıp sevdiği erkeğe sığındı.[21] Kadın eve dönmektense ölmeyi tercih edeceğini söylüyordu. "Çağdaş bir Herodias" olan annesi onu destekliyordu. Terk edilen koca sorunu piskoposa götürdü; piskopos, çifti kilisesine çağırdı ve "sevecen sözcüklerle karışık tehditlerle" kadını azarladı. Sonra kadını sunağa götürdü ve kocasına huzur öpücüğü vermesini istedi; fakat kadın adamın yüzüne tükürerek, orada hazır bulunan herkesi öfkelendirdi. Ondan sonra günahkâr yaşamında ısrar etti ve kısa bir süre sonra öldüğünde ruhu şeytanlar tarafından taşındı. Bir çiftin birlikte yaşamaya katlanamamaları durumunda, kilise sadece iki olasılığı uygun bulmaktaydı: Yeniden evlenmeksizin ayrılmak ya da hem karının hem kocanın dünyadan el etek çekmesi.

Güzelliğin Laneti

Güzellik din adamlarını çok kaygılandıran bir konuydu. Eskiler güzelliği yüceltmişti ve on ikinci yüzyılın devasa yerli edebiyatı, onu aşkın karşı konulmaz kaynağı olarak görmekteydi. Isolde bugün bile bizi büyülemeye devam eder. Bununla birlikte, güzelliğin gerçek yaşamdaki etkisini kestirmek zordur. Elbette, çoban bir kızın, ne kadar güzel olursa olsun bir prensin aşkını kazanma şansı hiç yoktu. Fakat diğer her şey –sınıf, servet, yaş– eşit olmak üzere, iki kadın arasındaki tercihte güzellik belirleyici faktör olmuş olabilir. Din adamları babaların en güzel kızlarına bol bol drahoma verip çirkinleri –Siena'lı Bernardino'nun "yeryüzünün kusmuğu" dediği çirkinler– Tanrıya havale etmelerinden yakınmaktaydı. Zamanın vakanüvisleri evliliklerin ilk bakışta hesaplanmış öz çıkardan çok aşkın sonucu olduğunu iddia etmekteydi; fakat sözlerine inanmamalıyız. Güzel ve zengin olan, dolayısıyla bir aileye değer katabilen bir karı daha çok aranan bir karıydı. Toplumun alt sınıflarında durumun ne olduğu konusunda bir fikrimiz yoktur.

Dünyevi yaşam ile manastır yaşamı arasında duran kilise, kendi güzellik teorisini geliştirmek zorunda kaldı. Paris piskoposu ve on ikinci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olan Pierre Lombard, güzelliği eş seçimindeki temel faktörlerden biri olarak yorumluyordu. Yine de güzellik her zaman tehlikeliydi ve bazen düpedüz zararlıydı.

Cüppelilerin bile, iffetlilik yemini etmiş olmalarına rağmen, güzelliğin kurbanı olmaları çok olasıydı. Güzelliğin yüzeysel olduğunu ve yüzeyin altında "bir torba pislik" bulunduğunu kendilerine anımsatıyorlardı; yine de, güzelliğin içlerinde kıpırdattığı arzuyu her zaman bastıramıyorlardı. Hugh şanslıydı: Genç bir Chartreuse olduğu sırada, arzuyla yanıp tutuşuyormuş; fakat bir gece bir aziz gökten inip onu hadım etmiş. O andan itibaren sadece sükûneti biliyormuş. Çöl Babaları şeytanın güzel bir kadın kılığına girmekten hoşlandığı uyarısında bulunmuştu. On ikinci yüzyılda bir kadın tarikatı kuran Sempringham'lı Gilbert, bunu bizzat kendisi için keşfetti.[22] Çekici birkaç kızı olan bir adamın evinde yaşıyordu. Bir gece rüyasında, elinin bir şekilde kızlardan birinin memesine gittiğini ve elini oradan çekemediğini gördü. Uyanınca, o endamlı memeye yapışan elin anısı, onu bir mühtedi haline getirdi. Evden kaçtı, nefsini öldürdü ve şehvetli kadınlara karşı uyarılar vaaz etti. Yaşlı bir adamken, beklenmedik bir anda rahibelerinden birinin gözlerindeki arzu parıltısıyla karşılaştı.[23] Ertesi gün şehvete karşı sert bir vaaz verdi; vaazın sonunda cüppesini çözüp açtı. Tamamen çıplaktı,

“nefissiz, kıllı, yabanıl”. Rahibelerin arasında dolaşırken Haç’a seslendi: “Zavallı bir kadında arzu uyandıran bedene lanet olsun!”

Güzellik sorunlara neden olabilirdi. Başka erkeklere çekici gelen güzel bir kadın, kocasında kıskançlık uyandırabilirdi. Ya da İsa’yla evlenip çekiciliğini bir rahibenin cüppesi altına gizlemeyi tercih edebilirdi. Hatta, bir rahibenin dehşet verici hikâyesinin de gösterdiği gibi, manastır duvarlarının arkasında bile arzuyla yanıp tutuşabilir ya da erkeklerin yüreğini yakabilirdi. Bu rahibe, Watton’da, Aziz Gilbert tarikatının bir manastırında, tarikatın kurucusu hayattayken yaşamaktaydı. Fakat dört yaşından beri bildiği manastır yaşamını sevmiyordu. Manevi danışmanı olarak çalışan genç bir kilise hukukçusuna âşık olduktan sonra hamile kaldı.[24] Tarikata leke sürülmesine kızan diğer rahibeler, kaçan âşığa bir tuzak kurdular. Âşık yakalandı ve Watton’a geri getirildi; suçlu kadın, diğer rahibelerin huzurunda âşığını hadım etmek ve ardından hücresine geri dönmek zorunda kaldı. Fakat bir mucize gerçekleşti. Ayakları prangalı olan hamile rahibe doğurmak üzereyken iki melek geldi ve günahın meyvesini alıp götürdü!

En tehlikelisi kendi güzelliğinin farkında olan kadındı. Zamanını sadece narsistçe tefekkürle geçirse, sadece kendi ruhu için tehlikeliydi. Fakat güzelliğini erkekleri baştan çıkarmak için kullanması durumunda, cisimleşen kötülük haline gelirdi. Güzel bir vücutta yoz bir ruh, metafizik düzeni tehdit etmekteydi. Güzellik ilahi olanın bir yüklemiydi ve eğer bir erkek temiz ruhlu bir kadının güzelliğine kapılmışsa, Tanrı değil, sadece o erkek kusurlu bulunmalıydı. Fakat sapık bir ruhu gizleyen yüce bir fizyonomi, yanıltıcı bir işaretti, Yaratıcının güzel ve iyi olmasını istediği bir dünyada kötülüğün varlığı sorununu hatırlatmaktaydı. Kilise adamları evliliği düşünürken, döne döne ezeli çifte, Havva’nın Şeytan tarafından ayartılmasına ve daha sonra Havva’nın çaresiz Âdem’i ayartmasına kafa yordular. Âdem neden Havva’yı dinlemişti? Abelard, “Çünkü ona âşıktı” diye defalarca vurguladı.[25] Havva Şeytan’la birlik olmuştu. Zaman zaman Yaşam Ağacı’na sarılan yılan, Havva’nın büyüleyici kılığına bile bürünmüştü. Demek ki, güzellik ölümcül bir tuzak, “üstelik, her zaman öyle olmadığı için aldatıcı” olabiliyordu. Bakire’nin durumu hariç, güzellik asla zararsız ya da masum değildir.

Eşitlik ve Evlilik

Yeni evlilik tanımı, rıza beyanında karı ile koca arasındaki eşitlik sorununu gündeme getirdi. Gratianus Buyrukları’nı resimleyen minyatürler, iki eşin kusursuz simetrisini göstermeye çalıştılar.[26] Aziz Pavlus

zamanından beri, cinsel ilişkilerde eşitlik buyurulmaktaydı. Karıkocanın birbirlerinin vücudu üzerinde hakları vardı. Sadakat her iki taraftan da istenmekteydi. Fakat bu buyruklar, evlilik ilişkilerinin gerçekliğini yeterince anlatmaz.

Karşılıklı rıza koşulu, evlilikten sonra karar alma süreçlerinde eşitliği kapsamıyordu. Kadın kocasının, "kadının hükümdarı"nın iktidarına tabiydi. Bu konuda kiliseyle evlenen İsa metaforu, ruhla birleşen Tanrı metaforu gibi etkilidir. Evlilikte usulüne uygun olarak onaylanan bu eşitsizlik söz konusuyken, ayinin kabul edilmesi sırasında neden her iki taraftan rıza istenirdi? Ailelerin diledikleri gibi çift oluşturmalarını ve bozmalarını önlemek için, bir evlilik sözleşmesi yapmada inisiyatif babadan kıza geçti. Gelin her iki taraf için bağlayıcı ikili bir sözleşmenin tam bir tarafı haline gelmeliydi. Aslında sözleşmenin üç tarafı vardı. Model, Tanrı, Âdem ve Havva'ydı. Tanrı Havva'yı Âdem'e tabi kıldı. Herhalde bunu, vasallık sözleşmesiyle karşılaştırmak en iyisidir. Lord gelecekteki vasalının üstü olarak sözleşme yapar ve öyle kalırdı. Bu üstünlük vasallık ritüelinin iki evresinde ifade edilirdi: Saygı ve bağlılık yemini. Bu iki evrenin arasında, karşılıklı hizmet alışverişiyle ilgili bir sözleşmenin mühürlenmesi için gerekli eşitliği bir an için kuran ağızdan öpme gelirdi. Ardından eşitsizlik tekrar kendini dayatırdı.

Yine aydınlatıcı bir anekdot için Lincoln'lü Hugh'un yaşamına dönüyorum.[27] Bildiğimiz gibi Hugh hadımlıktan ötürü ayartılmaktan muaftı ve biyograficisi, bu durumun geleceğin azizinin kadınlarla ilişkisini ne kadar kolaylaştırdığına hayran kalır. Hugh kadınları akşam yemeğine davet eder ve onları öper; kadınlar ona bebeklerini gösterir ve sırlarını ona anlatırlar. Bir gün bir kadın, kocasının kocalık görevini yerine getirmediğini –Pavlus'un ifadesiyle borcunu ödemediğini– Hugh'a itiraf eder. "Kocanın hevesini alevlendirmek istiyor musun?" diye sorar Hugh. "Onu rahip yaparım!.. Bir erkek rahip olduğu anda arzuyla yanıp tutuşmaya başlar." Ancak Hugh kadar kusursuz bir erkek bir maskaralığı bu kadar şehvetle göze alır. Piskopos konuştuğu laik kişinin bakış açısını zekice benimser. Kadının kocasının kocalık görevini yapmasında ısrar etme hakkı vardır. Hugh kendisi bir din adamı ve lekesiz olduğu için, din adamlarını eleştirmekten de geri durmaz. Fakat bunu yaparken, karıkoca cinselliğini din adamlarının günahkâr düşleriyle bütünleştirerek alçaltır. Suç, incelikli bir biçimde kocadan karıya geçer: Ölçülü bir erkekle evlenecek kadar şanslıdır, peki nasıl olur da iyi talihinden yakınacak kadar berbat ya da şehvet düşkünü olabilir? Teologlar hemfikirdi: Eşinin istemesi durumunda kişinin görevini yapması günah değildi; fakat kişinin kendi hakkında ısrar etmesi çok ciddi olmasa da günahtı.

Bu hikâye evlilikte eşitliği sağlamanın ne kadar zor olduğunu gösterir. Pavlus cinsel alışveriş sorununu, borçlar hukuku açısından ele almıştı. Fakat eski hukukta borçlar sadece geri ödenene kadar yasal yükümlülüktü ve peşinen ödenebilirdi. Popüler bilgelik borcunu ödeyen adamın sonuç olarak zenginleştiğini savunmaktaydı. Din adamları sınıfı evlilik borcuyla ilgili çok farklı bir görüş benimsedi. Borcunu olabildiğince uzun süre ödemeyen borçlu ve alacağını istemeyen alacaklı övülmekteydi. Koca ile karı aynı anda hem alacaklı hem borçlu oldukları için en değerli çift, her birinin kendini tutmada diğerini geride bırakmaya çalıştığı çiftti. İdeal, her zamanki gibi, cinsel ilişkiyle tamamlanmamış evlilikti ya da en kötü olasılıkla, dünyaya belli sayıda çocuk getirdikten sonra lekesizleşen evlilikti. Yine de, aziz biyografisinde bile, cinsel bağışta bulunmayan karıları olan kocaların rahatsızlıklarını okuruz. Tersi endermiş gibi görünüyor. Karşılıklı sadakat koşuluna gelince, kilise gerçek durumu görmezden gelmiş gibi görünüyor: Zürriyetin meşruluğunu güvenceye alma gereğinden ötürü, kadınlar için zina zorunlu olarak erkekler için olduğundan çok daha ciddi bir sorundu. Karşılıklı sadakatte ısrar, ne kadar soylu olursa olsun sofuca bir arzu olarak kaldı.

Evlilik kadınların toplumdaki yerini tanımlardı ve kadınların on birinci ve on ikinci yüzyıllardaki konumları, Karolenj döneminde olduğundan çok daha elverişsizdi.[28] Bakirelik ve manastırcılık büyüsü, laik yaşamın ve anneliğin değerini, karının ailedeki rolünü azaltma eğilimindeydi.

Aile Yaşamı

Evlilik için bu kadar yeter. Sonra ne geliyordu? Evli çiftler nasıl yaşardı? Ortalama ömür otuz yıldan biraz fazla olduğu için, nadiren çok uzun süre birlikte yaşarlardı. Karı ile koca arasındaki yaş farkından ötürü ve doğum sırasında ölümlerin sıklığı nedeniyle, evlilik çoğunlukla eşlerden birinin ölümüyle biterdi ve tekrar evlenmek yaygındı. Çocuklar çoğunlukla manevi ebeveynler tarafından büyütülürdü. Çok az çocuk dedelerini ve ninelerini tanırdı.

Ev içi yaşamın incelenmesi, birçok zor yöntembilimsel sorunu gündeme getirir. Görenekler bölgeden bölgeye değişmekteydi. Bazı yerlerde çiftler çekirdek aile oluştururken, bazı yerlerde geniş ailelere katılırlardı. Yasal statü, sosyal sınıf ve ekonomik güç, hepsi evdeki yaşamı etkilerdi. Bir kadının drahomasının ya da ona bırakılan malın doğası da önemliydi. Kocanın servetinin ne kadarı karısının üzerine geçirilirdi? Kadın babasından miras alır mıydı, yoksa drahoma aldığı için mirastan dışlanır mıydı? Mahkemelerde ta-

nıklık yapabilirler miydi, vasiyette bulunabilirler miydi, sözleşme imzalayabilirler miydi? Karının, komünal mülkiyetin yönetimini irdeleme hakkı var mıydı? Dul kadınların statüsü neydi? Dul kadınlar normalde çocuklarının vesayetini üstlenir miydi? Bu sorulara yanıt verebilseydik bile, yine de gerçekliğin yasayla tarif edilenden ne kadar farklı olduğunu belirleme sorunuyla karşı karşıya kalırdık. Tüm belirsizlikler dikkate alındığında, en iyi durumda ev içi yaşamın kimi yönlerini ortaya çıkarmayı umabiliriz. Kadınlar, çok büyük ölçüde, erkeklerin görünmez yardımcılarıydı. Limerick Piskoposu Gilbert erken on ikinci yüzyıl toplumunu tarif ederken, o zamanın bilinen üç temasını kullanmaktaydı: Dua edenler, savaşanlar ve çalışanlar.[29] Ve eklemekteydi: "Kadınların işlevinin dua etmek, çalışmak ya da savaşmak olduğunu söylemiyorum, fakat bunları yapanlarla evlidirler ve onlara hizmet ederler."[30]

İzlandalı Kadınlar

Hıristiyanlığın kuzey sınırında bulunan İzlanda, ilkel de olsa nispeten, homojen bir nüfusa sahip bir ülkeydi. İzlanda toplumuyla ilgili bildiklerimiz, yasalarından ve destanlarından elde edilen bilgilerdir ve bunlar nüfusun genelinden çok kabile şeflerini anlatır.[31] Hıristiyanlığı geç bağrına basan ülke, o sırada piskoposluktan semt kilisesine kadar uzanan bir hiyerarşiye sahip standart bir kilise yapısı geliştirmişti. Toplumla ilgili çarpıcı bilgilerin çoğu on birinci ve on ikinci yüzyıl kaynaklıdır. Oldukça eril ve çok şiddet düşkünü bir toplumdu. Cinsellik ne kötülenir ne de disipline edilirdi; bakirelik ve manastır modeli henüz saldırıya geçmemişti. Kadınlar sadece erkeklerden aşağı olmakla kalmıyor, "neredeyse hayvan" muamelesi görüyorlardı. Hıristiyanlık kadının imajını sadece daha da değersizleştirmişti. Volkanlar kadın adları taşırdı ve kadınlara çoğunlukla, "erkeğin bitkin kısrağı" gibi yerici lakaplar takılırdı. Babalarının mallarından miras almaları yasaktı ve siyasal hakları yoktu. Medeni hukukta bir erkeğin sözü kadınınkinden üstün tutulurdu. Kadın kocasının malı olmasına rağmen, yavruları korunurdu. Evli olmayan annelerden çocuklarının babasını bildirmesi istenirdi.

İzlanda toplumundaki cinsel töreler şaşırtıcı ölçüde özgürlükçüydü. Çokeşlilik gibi, kapatmalar da yaygındı ve birçok çocuk gayri meşruydu. Bekârlık fazla saygı görmezdi. Haklarında bilgi sahibi olduğumuz tüm papaz ve piskoposlar evliydi. İzlanda'da ilk Benedikten manastır 1186'dan sonra kuruldu. Rahibelerin çok azı bakireydi: Kocaları, metresleri ve çocukları vardı. Evlilik yasal bir kurum olarak vardı; fakat sona erdirilebilirdi. Eş seçimi sosyal statü-

ye dayanırdı ve gelin ile damadın düğünden önce birbirlerini görmemesi makbul sayılırdı. Gelinin rızası gerekli değildi. 1269'da böyle bir rızayı şart koşan episkopal bir buyruk çıkarıldı; fakat etkili olamadı. Evlilik sırasında koca malının bir kısmını karısının üzerine geçirir ve bir de geleneksel *morgengabe* (sabah hediyesi) verirdi. Her iki taraf da boşanmak isteyebilirdi, fakat önce kadının boşanmak istemesi onaylanmazdı.

İzlanda aristokrasisi kıtadaki benzerlerinden belirgin bir biçimde farklıydı. Kıtada olduğu gibi lord ile karısı meşru ve gayri meşru çocukları, hizmetçileri ve bağımlıları arasında yaşardı. Diğer yerlerde epey yol almış olan bir değişim, on ikinci yüzyılın sonunda İzlanda'da daha yeni başlıyordu: Çok çekirdekli bir klan yapısından ilk çocuk hakkı, piçlerin mirastan dışlanması ve bölünmez irsi mülkiyetle tanımlanan bir soy yapısına doğru gelişim. Bizi ilgilendiren iki yüzyıl boyunca, babalar asli vârislerini seçme özgürlüğüne sahiptiler ve bu vâris meşru bir çocuk olmak zorunda değildi. Savaşçı İzlandalıların, kilisenin çabalarına rağmen eski pagan geleneklerini bu kadar uzun süre koruduklarını görmek şaşırtıcıdır. Dini otoriteler evlilik dışı cinselliğin ölümcül bir günah ya da bakireliğin bir erdem olduğuna insanları ikna edemediler. Daha da kötüsü, yerli piskoposlar da ikna olmadı.

Üç Katman

Batı Hıristiyanlığında halkın onda dokuzu köylüydü. Coğrafi konum, sosyal tabaka ve ekonomik sınıf halkın yaşam tarzını köklü bir biçimde etkilemekteydi.

Kırsal Alanda

Topraksız bir köylünün (evlendiğini varsayarsak) karısının, daha sonra *coqs de village* olarak adlandırılan ve evinde hizmetçi çalıştıracak kadar zengin olan köylülerden birinin karısıyla hiçbir ortak yanı yoktu. On birinci ve on ikinci yüzyıllarda da kırsal dünya asla değişmez değildi. Yaşam koşulları her yerde akışkandı. İtalya'da ve Provence'ta köylüler etrafı surlarla çevrili köylere (*incastellamento*) yerleştiler. Diğer yerlerde köy toplulukları oluşturdular. İspanya'da ve Doğu Avrupa'da yeni koloniler, daha önce bakir olan topraklara doğru ilerlediler. Güneybatı Fransa'nın *bastide*'leri (çiftlik evleri) etrafında yeni topraklar tarıma açıldı. Bütün bu gelişmeler kadınların tarihini etkiledi.

Kırsal alanlarda kadınlar kapsamlı sorumluluklar üstlendiler ve ailenin üretkenliğine anlamlı katkılarda bulundular. Robert Fossier kadınların hasatı depolamaktan, sebze yetiştirmekten ve ocağın (artık evin dışında değil içinde yer alan) sönmemesini sağlamaktan sorumlu olduklarına işaret eder. Büyük çiftlik işlerine de yardım ederlerdi. Demek ki kadınlar her yerde hazır ve nazır ve vazgeçilmezdiler; yine de erkeklerle eşit sayılmazlardı; ne de olsa köleler de vazgeçilmezdi. Köylü ailelerin yaşamı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Edebiyatta ırgat ile karısı, Saleby'li Agnes'in öyküsündeki serf kadın kadar dikkat çekmeyen vahşi bir hayvan, alt-insan olarak görünür. Kadınların köy yaşamında, kolektif çalışmada ya da yortulardaki rolü hakkında hiçbir şey bilinmiyor. Kadınlar daha sonra yapacakları gibi çamaşırhanelerde, fırınlarda ve tahıl değirmenlerinde toplanırlar mıydı? Lombardiya'da köy meclislerinin toplandığını biliyoruz.[32] Bu meclislere kadınlar katılır mıydı, katılmaları durumunda konuşmalarına izin verilir miydi? Sonraki yüzyıllarla ilgili bazı kanıtlar vardır; fakat on birinci ve on ikinci yüzyıllar için hemen hemen hiç yoktur.

Bilmediklerimizi sıralamaya devam etmek cesaret kırıcıdır; bu yüzden bir süreliğine Katalonya'ya dönelim. Zira Pierre Bonnassie'nin bu bölgeyle ilgili eseri, bilgilerimizdeki kimi boşlukları doldurmaya başladı.[33] On birinci yüzyılda Katalonya kâfirlerle olan sınırdan, yani Müslüman topraklardan çok uzak değildi. Köylü nüfusun önemli bir kısmı özgür doğumluydu ve kontluğu destekliyordu. Katalonyalı köylüler Avrupa'nın diğer kesimlerindeki benzerlerinden daha az ezilirdi. Geleneklerini şekillendiren Vizigot kurumları kadınların nispeten lehineydi. Piçlerin mirastan dışlanmalarına rağmen, kız evlatlar da dahil bütün meşru çocuklar babalarının irsi mülkiyetinde pay sahibiydi. Hemen hemen tüm köylüler çekirdek aileler biçiminde yaşardı. Kadınların kendi drahomaları ve kocanın mülkiyetinin onda birinden oluşan evlilik payları vardı. Bu nedenle kadınlar kocalarının tüm taşınmaz mal işlemlerine katılırdı. Evlilikten sonra kazanılan malların yarısı karıya aitti. Yetişkin kadınlar tüm yurttaşlık haklarına sahipti. Dava açabilir, yemin edebilir ve mahkemelerde tanıklık edebilirlerdi. Bir erkek öldüğünde, genellikle malının gelirini karısına bırakır ve karısını çocuklarının vasisi olarak atardı.

Kentte

On birinci ve on ikinci yüzyıllardaki kentli kadınların yaşamı hakkında çok az bilgiye sahibiz. Büyük ölçüde köylü göçü nedeniyle, Avrupa'nın hemen hemen her yerinde kent yaşamı canlanmaktaydı. İn-

sanların nasıl göç ettikleri hakkında daha fazlasını bilmek ilginç olurdu. Evli çiftler olarak mı göç ederlerdi, yoksa bekâr erkekler kente göçer ve daha sonra mı evlenirlerdi? Kentler değişince sosyal ilişkiler de akışkanlaştı. Kentli nüfus nispeten büyük ve isimsizdi. Çeşitli mesleklerden insanlar iç içeydi: Keşişler ve rahibeler, tüccarlar, fahişeler, öğrenciler, tefeciler, yankesiciler. Kentlerde barınma, beslenme, davranış tarzı ve hareketlilik bakımından büyük bir çeşitlilik vardı. Avrupa'nın birkaç bölgesi, özellikle İtalya hariç, on üçüncü yüzyıl öncesi kadınlara özel çok az bilgi vardır.[34] Örneğin, Etienne Boileau'nun *Livre des métiers*'si ve yüzyıl sonuna ait *taille* (vergi) sicilleri öncesinde, kadınlara bağımsız olarak ya da kocalarıyla birlikte ne tür işlerle uğraşma izni verildiğiyle ilgili hiçbir bilgi yoktur.[35] Bu yüzden, kadınlar için ekonomik özerkliğin olanaklı olup olmadığı sorusuna yanıt veremiyoruz. On ikinci yüzyıl başında Christina'nın babası, onu Huntington lonca festivalinde ücretle çalıştırdı. Dul bir kadın olan Huy'lu Juette, faizle borç para verirdi. Paris'te aynı işte çalışan kadınlar erkeklerden daha az kazanırlardı. Nogent'lı Guibert, on ikinci yüzyılın başında Aimens'teki bir ayaklanmaya seksen kadının katıldığını bildirir. Fakat erkeklerle kadınlar arasındaki ya da bu olayda kadınlar arası ilişkilerdeki değişiklikler hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Dönemin kadın cemiyetleri ya da kadınların dinsel ve diğer örgütlenmeleri hakkında da bir şey bilmiyoruz. On birinci yüzyıldaki Tanrının Barışı ve Tanrının Ateşkesi hareketleri ve on ikinci yüzyılda yoksul kadınlar için kurulan hastaneler, yetkililerin kadınların içinde bulundukları kötü koşulların farkında olduklarını gösterir; fakat on üçüncü yüzyıla kadar net bir resim elde edemeyiz.

Bununla birlikte, kent tarihinin kadınları etkileyen üç boyutu hakkında bilgiye sahibiz: Kölelik, fahişelik ve anti-Semitizm. Bizi ilgilendiren dönemde, özellikle kuzeyde (İskandinavya ve İzlanda) ve güneyde (İtalya ve İspanya), Roma İmparatorluğu sırasında ve İsa'dan sonra birinci binyılda olduğundan çok daha az köle vardı. Kadın köleler genellikle fahişe ya da ev hizmetçisi olurlardı; hizmetçilerin, efendilerinin diğer ihtiyaçlarının yanı sıra cinsel ihtiyaçlarını da karşılamaları istenirdi. Çok sayıda Galyalı kadın Türkiye'deki haremlere gönderilirdi ve Uppsala piskoposu fazla beslenmemelerini önermekteydi.[36] Akdeniz'e kıyısı olan ülkelerde, kentli köleler Ortaçağ boyunca yaygın kaldı.

Büyük ölçekli kent fahişeliği, daha yeni bir gelişmeydi. Kutsal Kitap'ın kent imajı genel olarak olumsuzdu: Ne de olsa, ilk kent Kabil tarafından kurulmuştu. Kentler tekrar gelişmeye başlayınca, kentsel sorunlar kilisenin merkezi kaygılarından biri haline geldi. Kent

iki büyük kötülüğü simgelemekteydi: Cinsellik ve para. Gerçekten de para, evlilik dışında kötü olan cinselliği satın almak için kullanılabilirdi. Sonraki dönemlere kıyasla kanıtlar kıt olmasına rağmen, Paris, Angers ve Toulouse da dahil birçok kentte genelev bulunduğunu biliyoruz. 1201'den önce Toulouse'da fahişelik yönetmeliklere tabiydi.[37] Fahişelerin sosyal geçmişi hakkında çok az şey biliyoruz. Kuşkusuz, kadınların fahişe olmasında psikolojik, ekonomik ve sosyal faktörler rol oynadı. Rivayete göre birçok fahişe, bu dönemin yeni özelliklerinden biri haline gelen ve cinsiyetler arasında eşitliği, kadınların ayinlere katılmasını vaaz eden gezginci ve bazı durumlarda sapkın vaizlerin çömezleri haline geldi. Bunlara, bir zamanlar papazlarla evli olan, fakat 1139'dan sonra kocaları tarafından kapı dışarı edilen, bazıları Arbrissel'li Robert'in Fontevraud'da kurduğu kadınlar manastırına giren kadınlar da katılmış olabilir. Başka yerlerde de yerel otoriteler bu tür kadın tövbekârlar için korunaklar inşa ediyorlardı.

Kadınlar için önemli sonuçları olan anti-Semitizmin yükselişinden de söz etmemiz gerekir. 1215'te bir kilise konsili, kısmen Hıristiyanların Yahudi kadınlarla farkında olmadan cinsel ilişkiye girmelerini önlemek için, Yahudilerin farklı giysi giymelerini emretti. Bu katı yeni yasa, Yahudilere karşı artan düşmanlığa resmi onay vermekteydi. 1110'da Christina'ya eziyet edenler, büyüsüyle kızı evlenmeye razı edeceğini umdukları yaşlı bir Yahudi kadının yardımını almaya çalıştılar. On ikinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, Yahudilere yönelik düşmanlık bütün Avrupa'da kendini göstermişti ve yöneticiler bunu kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalıştılar.

Çarpıcı bir anti-Semitizm tarikatının örneği, on ikinci yüzyılın son yıllarında Heisterbach Manastırı'na giren Cistercium tarikatından keşiş Caesarius'un anlattığı bir hikâyede yer alır.[38] Worms'ta yoksul bir genç papaz, komşusu olan, çok güzel bir Yahudi kıza âşık olur, kızı baştan çıkarıp hamile bırakır. Kız hamile olduğunu ve babasının kendisini öldürmesinden korktuğunu papaza anlatır. Papaz, ona, ebeveynleri sorduğunda bakire olduğunu ve nasıl hamile kaldığını bilmediğini söylemesini öğütler. Papaz bir gece geç vakit kızın ebeveynlerinin penceresine tırmanır, dar bir aralıktan bir boru geçirir ve şu sözleri fısıldar: "İkinizin de gözü aydın. Kızınız halkınızın kurtarıcısı olacak bir çocuğa gebe!" Gururlu çift hikâyeye inanır ve haber komşu kasabalardaki Yahudi cemaatlerine yayılır. Doğum vakti yaklaşınca, insanlar mucizevi bir doğum beklentisiyle toplanır. Fakat Mesih'in bir kız olduğu anlaşılır. Öfkeli bir Yahudi bebeği kapıp duvara çarpar.

Bu hikâyenin gerçek olup olmaması bir yana çok anlamlı oldu-

ğu aşikârdır. Hıristiyan ve Yahudi cemaatler arasındaki düşmanca ilişkilerle ilgili sayısız sorunu gündeme getirir. Ne var ki, burada ben, genç papazın günahına gösterilen tepkiyle ilgileniyorum: Sadece bağışlanmakla kalmaz (erkek haylazlara her zaman yapıldığı gibi), kutsanır da. Hıristiyan bir kahraman, "tanrı katili ırk"tan öç almanın bir aracı haline gelir. Olayın utancının önce genç bir kadın, ardından ailesi tarafından taşınması anlamlıdır. Bakireliğini yitiren kız, acımasızca kapı dışarı edilir. Muştulama'yla ilgili bu saygısızca parodi, Bakire Meryem'in yüceltilmesinde muğlak olan şeyi açıkça gösterir. Caesarius'un hikâyesi, sadece Hıristiyanların böylesine kusursuz bir kadınlık örneğine, bir kurtarıcı doğuran bakire bir anneye sahip olma hakları olduğunu ima eder. Yahudilerin sadece sahte peygamberleri ve sahte bakireleri vardır. Kurtarıcılarının bir dişi olduğu anlaşılır ve bu nedenle çocuk korkunç kaderini hak eder.

Şatoda

Şimdi, sayıları az fakat mit tarafından büyütülen en ayrıcalıklı kadınlara geliyoruz: Soylu doğan kadınlar. Bu aristokrat hanımefendilerin en ünlüleri star benzeri bir statüye ulaştılar: Fantezileri ortadan kaldırın, geriye sadece bir hayalet kalır. Tarihçiler, iktidar tartışmalarında kullanılan terimlerin belirsizliğinin gösterdiği gibi, bu kadınların statüsü, rolü, nüfuzu ve otoritesi konusunda uyuşmazlar.[39] İki sorun diğer tüm sorunları bastırır. Bu kadınları kadın olarak tanıyabilir miyiz? Kız evlat, âşık, anne, arkadaş ve Tanrıya tapanlar olarak ne hissettiklerini keşfedebilir miyiz? Resmi bir kamusal rolleri var mıydı? Kamusal görev, sosyal davranışı şekillendiren kültürel modellerin kaynağıydı.

İster Avrupalı aristokratlar olsun, ister Latin Doğu'nun prensesleri, soylu kadınların büyük çoğunluğu hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Zaman zaman, bir parşömenin altında bir ada ya da bir imzaya rastlarız; fakat belgeyi imzalayan kadının belgenin hazırlanmasına katılıp katılmadığı konusunda hiçbir fikrimiz yoktur. Bu nedenle, hakkında bir şeyler bilinen ve kapsamlı bir biçimde tartışılan az sayıdaki kadına yönelmekten başka çaremiz yoktur. Bu kadınlar birbirlerinden çok farklıdırlar.

Bu kadınların neden olduğu erkek söylemleri, tartışılan kadınları prototip ya da istisna sayıp saymamamıza bağlı olarak farklı biçimlerde yorumlanabilir. Bizi ilgilendiren iki yüzyıl süresince hiçbir Fransız kraliçe kalıcı herhangi bir şey yazmadı ve hiçbiri bir biyografinin konusu olmadı. İmparatoriçe Adelaide 999'da öldü. Burgonya kralının kızıydı, İtalya kralıyla evlendi ve daha sonra, 962'de Kut-

sal Roma-Germen İmparatorluğu'nun imparatorluk tacını giyen I. Otto'nun ikinci karısı oldu.[40] Kendisinden önceki birçok Alman prenses gibi, belli bir ideale uydu: Kiliseler ve manastırlar inşa etti ve oldukça kültürlü bir kadındı. Ne var ki, oğlu II. Otto babasının tahtına geçince, nüfuzu azaldı ve Burgonya'ya çekildi. Oğlunun lütfuna yeniden mazhar olduktan sonra, İtalya'nın yöneticisi oldu. Oğlu 983'te öldüğünde, görünürdeki vâris daha üç yaşındaydı. Adelaide naip olarak Almanya'ya geri döndü. Charlemagne imparatorluğunun doğu kısmının kendine ait gelenekleri vardı. Reformdan sonra bile, evlilik sekizinci yüzyıl teolojisine göre yorumlandığı için, evli kadınlara Batı'da olduğundan çok daha olumlu bakılmaktaydı. Tanınmış birkaç soylu kadın, erkeklerin yanı sıra iktidar yetkisini kullanırdı; fakat sadece durum bunu gerektirdiğinde ve prensin keyfi istediğinde. Bu kadınların özel yaşamda, kamusal yaşamda ve dinde ayrıcalıkları vardı. Kilise birçok kraliçeyi kraliçelik görevlerini onurlandırmak için ermiş ilan etti.

Bu yüzden güçlü kadınlar, çağdaşların söylediği gibi "erkekçe" yönetebiliyordu. Bu, bazen toplumun daha mütevazı düzeylerinde olurdu. Narbonne Vikontesi Ermengarde, elli yıl boyunca bir fiefin lordu oldu. Bir dizi kocası olmasına rağmen, gerçek güç sahibi olan kendisiydi.[41] 1134'te babası ölünce, Toulouse kontunun belalı vasiliğinden kurtulmayı becerdi ve mülkiyetini, çok uzakta olma avantajı olan Fransa kralının koruması altına soktu. Kendi fiefliğinin yöneticisi olarak, ne zaman savaş ne zaman barış yapılacağına kendisi karar verdi. Toprağındaki manastırlara bol bol bağışta bulundu ve parlak bir saray halkı topladı. Güçlü kişilikli kadınların tüm engellere rağmen istediklerinde otoritelerini kurabildiklerine bizi inandırmak için, Adelaide'nin ve Ermengrade'nin durumu sık sık anılır. Fakat bu örneklerin kanıtladıkları söylenen şeyi kanıtladıklarından kuşkulanmak için nedenlerimiz var. Claudie Amado, erkek vârisler olmadığı için fiefini miras alan ve gerçekten de özel kişisel niteliklere sahip olan Ermengrade'nin güçlü ailesinin desteği olmadan bunu yönetemeyeceğini söylüyor.[42]

Bir Prensesin Sıkıntıları

Yaşamı Claudie Amado tarafından incelenen başka bir kadın, Montpellier'li Marie, Montpellier lordu VIII. Guillaume'un kızıydı.[43] Guillaume, Bizans imparatorunun kızı Eudoxia'yla evlenmiş ve kızları Marie altı yaşındayken ondan boşanmıştı. Guillaume, daha sonra Kastilyalı Agnes'le evlendi ve Agnes, çok istenen birkaç oğul da dahil peş peşe sekiz çocuk doğurdu. Guillaume'un niyeti, toprak-

larını, iki önemli engelle uğraşmak zorunda olan Marie'ye değil, oğullarından birine bırakmaktı. Uzak topraklarda bir prenses olan annesi, Agnes'e yardım edemezdi. Ve Marie, babasının planları önünde bir engeldi; bu yüzden baba, kendi tutkularını geliştirmek için değil, Marie'nin şansını yok etmek için onu olabildiğince erken evlendirmeye çalıştı. Böylece Marie on bir yaşında Marsilya vikontuyla evlendi, fakat vikont kısa bir süre sonra öldü. Bir dul olarak babasının Montpellier'deki evine geri döndü. Bu kez de 1197'de on altı yaşındayken, babası, Marie'yi önceki iki karısını boşamış olan Comminges Kontu IV. Bernard'la evlendirdi. Marie kendisini savunamayacak kadar küçüktü. Babası, her iki evlilik sözleşmesine de Marie'nin mülkü üzerindeki haklarından vazgeçtiğini gösteren maddeler koymuştu. Marie'nin hiçbir zaman Montpellier *dame*'ı olmaması için gerekli önlemleri de almıştı. Marie Bernard'a iki kız çocuk doğurdu, fakat dört yıllık evlilikten sonra Bernard onu da boşadı. Kaynaklar, artık karısına karşı "evlilik sevgisi" duymadığını anlatır. Guillaume 1202'de ölünce, fiefini kimin miras alacağı sorun oldu: Marie mi, yoksa büyük oğul mu (onun adı da Guillaume'du)?

O sırada III. Innocentius papaydı. Kilisenin evliliği yeniden tanımlamaya yönelik uzun mücadelesi ürün vermeye başlıyordu. Hugh kendi diyakozluğundanki evliliklere göz kulak olmakla meşguldü. Fakat Montpellier'li Guillaume olayı, papanın karşısına sıkıntı verici bir ikilem çıkardı. Guillaume, Katharosçu sapkınlarla süren mücadelede sadık bir vasal olarak papaya hizmet ettiği için, Innocentius'un senyörlüğün oğula geçmesini istemek için her nedeni vardı. Fakat Eudoxia hâlâ hayatta olduğu için, Guillaume, doğrusunu söylemek gerekirse iki eşliydi. Papa, Agnes'le evliliğini onaylamamıştı. Oğulun miras almasına da mı onay vermeyecekti? Sorun şuydu: Adamın özel rezaletini cezalandırmak mı, yoksa vasalın açık sadakatini ödüllendirmek mi?

Sapkınları destekleyen Toulouse kontuyla savaş hazırlıkları yapıldığı için, Marie'nin kaderi belirsizdi. Fakat Montpellier sakinleri de işin içine girmişti. Mirasla ilgili güçlükler, kent sakinlerine lordlarından belli özgürlükleri garanti eden bir berat alma fırsatı vermekteydi. Marie'ye destek verdiler, Agnes'i ve çocuklarını aralarına almadılar ve hanımefendilerinin Aragon Kralı Pedro'yla üçüncü evliliğinin hazırlıklarıyla ilgili görüşmelerde bir taraf haline geldiler. Marie, çok geçmeden bir kız doğurdu ve Pedro çocuğu hemen Toulouse kontuyla evlendirdi ve Marie'yi, Montpellier Senyörlüğü'nü çeyiz olarak kızına bağışlamaya zorladı. "Çarmıha gerildiğini" ilan eden Marie, maruz kaldığı baskıyı kınayan resmi bir şikâyette bulundu: "O [Pedro], toprak, senyörlük, kadın, yani başından sava-

mayacağı hiçbir şey istemiyordu." Pedro, ilişkileri gerginleşen karısından boşanmak istiyordu, fakat bir bahaneye ihtiyacı vardı. Karışık geçmişi göz önüne alındığında, bir bahane bulmak zor değildi. 1206'da papaya, karısını zinayla suçladığını bildirdi: Comminges'li Bernard hâlâ hayattaydı!

Genç kadın yardım için kime başvurabilirdi? Babasının ailesi çok güçlü olmasına rağmen hiçbir şey yapmadı; annesinin akrabaları da yardımına koşmadı. Fakat Montpellier kenti koştu: 1206'da Aragon'lu Pedro'ya başkaldırdı. Ne var ki, bu noktada dostlar bir uzlaşma sağlamaya çalıştılar. Pedro ile Marie buluştu. Marie hamile kaldı ve 1208'de Jacme adlı bir oğlan doğurdu. Boşanma işlemleri en azından teoride devam ediyordu. Aslında papa başka şeylerle meşguldü. Aynı yıl, Montfort'lu Simon ve bir grup kuzeyli baronun başını çektiği sapkınlığa karşı bir Haçlı seferi başlatmıştı. Béziers katliamı 1209'da gerçekleştirildi. Geleneklerine sadık kalan Montpellier tarafsız kaldı. Bu arada Pedro'nun kırk tarakta bezi vardı. Dört yaşındaki oğlu Jacme'yi Montfort'lu Simon'un kızıyla evlendirdi, çocuğu annesinden ayırıp rehine olarak Haçlı seferlerine gönderdi.

1213 yılı Marie için iyi başladı. Ocak'ta papa miras konusunda nihayet bir karara vardı: Guillaume'un tek meşru evliliği Eudoxia'yla olmuştu ve Agnes'in sekiz çocuğu piçti. Bu nedenle, Montpellier Marie'ye aitti. Nisan'da papa, Pedro'nun evliliğinin iptali için yaptığı bir başvuruyu geri çevirdi. Fakat artık çok geçti: Marie, aynı ay otuz iki yaşında öldü. Ne var ki, Pedro'nun zafer keyfi uzun sürmedi. Montfort'lu Simon'a karşı mücadelede Toulouse kontunun safında yer almıştı ve Muret Savaşı'nda öldürüldü. Küçük Jacme ne olacaktı? Jacme'nin adına kaygılanan Marie, ölmeden önce vasiyetini yazıp oğlunu papaya emanet etmeye vakit bulmuştu. III. Innocentius, çocuğu yetiştirilmesi için Tapınakçılar tarafından yönetilen bir manastıra gönderdi – sıkıntılı bir çocukluk. Babasından Aragon'u, annesinden de Montpellier'yi miras aldı. Duygular –evlatlık, karıkocalık, annelik, babalık duyguları– bu meselelerde çok az hesaba katılırdı. Bir kadın bir fief miras alabilir ve savaşabilirdi; fakat nadiren eşit silahlarla savaşırdı. Savaşlar arasında doğurmaya zaman buluyordu. Daha az yüce mevkilerde bulunan soylu kadınların daha sakin bir yaşam sürmüş olabileceklerine dair önermeye, Saleby'li Agnes'in durumunun pek güven verici olmadığı yanıtını vermek çekicidir.

Her zamanki gibi, mutluluğun tarihi yoktur. Lüks içinde yaşam bazen laftaydı. Evliliklerin büyük çoğunluğu ayarlanırdı; doğa, daha sonra sevgi duygularını tutuşturabilirdi. Ortaçağ'daki Cupido hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Stommeln'li Christina, altı ay boyunca aynı hülyayı gördü: Bir erkeği karısına bağlayan ya da bir çocuğun

annesine verdiği mutluluktan daha büyük bir mutluluk olmadığını sürekli tekrarlayan ve çocuklarıyla zevkle oynayan bir erkek ve bir kadın.[44] Kabul edildiği üzere, bu aile saadeti hülyası azizeyi baştan çıkarmak için şeytani bir hileydi; fakat şeytan bu düşünceyi yaşamdan almış olmalı. Soyluların sahip olabileceği tek duygu nefret, korku, sıkıntı ve ilgisizlik değildi. Ortaçağ'ın aşk düşüncesi modern romansla çakışmamış olabilir; fakat kocaları savaştayken ya da turnuvalarda mızrak sallarken ya da Haçlı seferlerinde şan peşinde koşarken soylu hanımefendilerin bunu telafi etme yolları vardı: Evi korur, malikâneyi yönetir ve eğlenirlerdi. Robert Fossier'nin kuşkulandığı gibi, evlilik dışı ilişkilere girerler miydi? Kuşkulanmak için nedenler vardır. Ne olursa olsun, bu soylu hanımlar şatolarında yalnız değillerdi. Bol miktarda gayri meşru kız evlat, geçkin kız, hizmetçi ve Georges Duby'nin gözlemlediği gibi "tarihin durgun sularına hapsolmuş yalnız" kadın vardı.[45]

Kadınlar siyasal yaşamda bir rol oynadıklarında, bu hemen hemen her zaman geçici ve durum icabı oldu. Bir kadından bir erkeğin yerini alması istenebilirdi; fakat bir kadın olduğu gerçeği hep öne çıkardı. Kadınlar muharebelerde savaşmaz ve on ikinci yüzyılda gelişmeye başlayan hukuk ve yöneticilik okullarında eğitim görmezlerdi. Doğaları ve işleri gereği, kendilerine uygun bir role geri dönmeleri kaçınılmazdı: Sırası geldiğinde tarihi yapacak oğullar yapmak.

Kadınlar ve Tanrı Aşkı

Kaç kadının yaşamının bir noktasında dünyadan el etek çektiğini bilmiyoruz. Haklarında en fazla bilgi sahibi olduklarımız kadın manastırlarına girenlerdi. Kadın manastırları erkek manastırlarından sayıca daha azdı ve bunlara daha az gelir bağlanırdı; tarihleri de daha çalkantılıydı. Rahibeler bir yerden diğerine aktarılırdı. Birçok kadın manastırı Ortaçağ'ın sonunda arşivleriyle birlikte yok oldu. Fakat bunlar hakkında bu kadar az bilgiye sahip olmamızın başka bir nedeni daha vardır: Pek çok manastır tarihi kadınlardan söz etmekten rahatsızlık duyan erkek din adamları tarafından yazılmıştır.

Ölçülülük ya da bakirelik yaşamını tercih eden kadınlar sadece rahibeler değildi ve diğerleri rahibeleri sayı olarak geride bırakmış olabilir. Nogent'lı Guibert'in annesi gibi kadınlar, manastır kapılarında yaşamayı ve sofu bir yaşam sürmeyi tercih ettiler. Kadın itikâfçılar, daha sonra tarikat kuran Sempringham'lı Gilbert ve Arbrissel'li Robert gibi "Tanrı çılgını" papazların izleyicileri oldular. En ünlüleri Katharosçu "kusursuzlar" olmak üzere, bazıları sapkınlığa yöneldi.

Bazı kadınlar, münzevi olarak yaşadılar. Kilise on ikinci yüzyılda, bunların fiziksel ve ruhsal refahlarıyla ilgilenmeye başladı. Aziz Bernard ile Aziz Gilbert'in dostu büyük Cistercium tarikatının önde gelen şahsiyeti Rievaux'lu Aelred, bir münzevi olan kız kardeşi için harika bir yazı yazdı. Bingen'li Hildegard dinsel eğitimini bir münzeviden aldı ve Huy'lu Juette, zamanının çoğunu bir itikafçı hücresinde geçirdi. Christina bir kadın manastırının başrahibesi olmadan önce birkaç yılını bir hücrede geçirdi ve diğer birçok kadın da benzer bir yol izledi. Evlilikten ve dünyadan uzak duran kadınlar çok farklı biçimlerde yaşadılar – çoğu kilise için.

Bakirelerin Aynası

Bu çeşitlilik sorunlara yol açar. Çok karmaşık bir hikâyeyi biraz derli toplu hale getirmek için, yine bu döneme ait bir belgeye, adı bilinmeyen günah çıkarıcı bir papazın 1100 civarında Köln bölgesinde hazırlanan elkitabına dönelim. Elli dört kopyası bugüne kaldığına göre, başarılı bir kitaptı. Belge dönemin bakirelik hayranlığını yansıtır.[46] İki ana teması vardır: Bir rahibeler cemaatinin örgütlenmesi ve manevi yaşamı. Tartışılan konulardan biri rahibe toplama konusuydu. Birçok rahibe genç kızken ebeveynleri tarafından kadın manastırlarına yerleştirilmişti. Elkitabı şunu belirtir: Dini yaşamı kendi istekleriyle tercih etmiş olsalardı daha iyi olurdu; fakat şuna da razı olmalıdırlar: Ebeveynlerinin istekleri kendi yeminleri kadar bağlayıcıdır. İnsanın kendi isteğine rağmen kurtarılması lanetlenmekten daha iyidir. Yazar, Yves de Chartres'ın adını anar. Başıboş bakireler ağıla geri getirilmeliydi. Yazar, anarşik dinsel yaşam biçimlerini mahkûm eder – 1139'da bir kilise konsili de bunu yasaklayacaktı. Sadece bir tek tercih vardır: Dünya ya da manastır. Manastır yaşamı katı bir biçimde ayrılmalıydı. Cemaat içindeki kadınlar soylu geçmişlerinden ya da servetlerinden duydukları gurur kalıntılarını temizlemeye özendirilirdi. Üyeler büyüklere saygı göstermeli, onlara Madam demeli ve kendilerine Rahibe denmesine izin vermelidirler. Tek doğru ayrım ruh ayrımıdır.

Metin dinsel yaşamı uzun uzadıya inceler. Çileci bir varoluş arayışında aşırılıklardan sakınılmalıdır. Kadınların erkeklerden daha kırılgan oldukları anlatılır. Öncelikli kaygıları bakireliklerini korumak olmalıdır: Bakireliğin yitirilmesi, bir kadının İsa'yla evlenme şansını kaybetmesi, olası en ciddi saygısızlık işareti demekti. Ahlaksız bakire ebediyen ahlaksız, bütün kilise üzerinde bir leke olarak kalırdı. Ve gerçek bakirelik, bozulmamış bir kızlık zarından fazlasını gerektirmek-

teydi. Yürek temizliği de gerekliydi. Bir kadının bakire yaşamı bir kez tercih etmesiyle iş bitmiyordu; durmadan çabalaması gerekiyordu. Manastıra giren bir kadın yaşamını İsa'yı dinleyerek geçirirdi, bu durumda manastır bir dünyevi hazlar bahçesi haline gelirdi. Söz konusu eserin, manevi çalışmalar hakkında söyleyecek fazla şeyi yoktur: Kişisel ibadet ya da Aşai Rabbani hakkında, İsa'nın ıstırabına katılma hakkında, kendini tanıma gereği hakkında hiçbir şey.

Bu elkitabı muhafazakârlığından ötürü çarpıcıdır. Kadın okurlarına şunu önerir: Dünyanın sıkıntılarından kendinizi kurtarın, kocanızın, İsa'nın hizmetinde kıvanç bulacaksınız. Maneviyatta bu dönem için yeni olan gelişmeler hakkında çok az şey söylenir: Coşku, mistisizm, aşkta ıstırap, İncil üzerine meditasyon. Genel olarak, kadınların özellikle coşkun olmasa da onurlu bir sofuluk biçimi benimsemeleri önerilir; her zaman olduğu gibi tefekkürcü bir sükûnet atmosferinde bakireliklerini korumaları istenir. Araştırmalar hangi kızların bu tür bir yaşam süreceğine, evlilikte olduğu gibi babaların karar verdiğini göstermektedir.

Bu dönemin tüm keşişleri, Aziz Bruno'lar ya da Aziz Bernard'lar değildi. Adak sunma, çok genç çocukları kadın ya da erkek manastırlarına gönderme pratiği hâlâ vardı. Lincoln'lü Hugh, sekiz yaşında kilise hukukçuları tarafından eğitilmeye ve Aquino'lu Tommaso yedi yaşında Monte Cassino'ya gönderildi.

Kadın ve erkek manastırları sadece dinsel meşguliyet depoları değildi; aynı zamanda önemli sosyal kurumlardı. Her birine düzeyine uygun çeyiz verecek kadar malı olmayan ailelerden kızları alırlardı; evliliği olanaksızlaştıran fiziksel ya da zihinsel özürlü kızları barındırırlardı. Kadın manastırlarının başka işlevleri de vardı: Eğitim kurumu, yetimhane, dul kadınların evi, terk edilmiş karıların barınağıydılar. Özellikle on ikinci yüzyılda sayıları şaşırtıcı oranda arttı. Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar kargaşa zamanıydı ve bu dönemde ayakta kalan dinsel kurumlar, toplumun artan ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar azdı. Her yerde, özellikle fetihten sonra İngiltere'de ve Fransa'da yeni kadın manastırları fışkırmaktaydı. Fakat bu kurumları inşa etmek ve gelir bağlamak, uygun koşullar ve uyumlu iradeler gerektiren karmaşık ve pahalı bir işti. Sadece siyasal iktidara sahip olmakla kalmayıp vazgeçilmez müritler de yetiştiren soylular ile din adamları –papa, piskoposlar, keşişler– gereken toprakları, hakları, ayrıcalıkları ve kutsamaları sağlama konusunda hemfikir olmalıydılar.

Kadın manastırların sayısı toplumun ihtiyaçlarının çok gerisinde kalmaya devam etti. On ikinci yüzyılda, daha önceleri çok daha cömert olan aristokrasi aşırı zayıflayan ekonomik temelinin derdi-

ne düştü. Rahibeler öncelikle elitlerden gelmekteydi. Pek çok çömezden drahoma istenmekteydi ve bu, *Mirror of Virgins*'ta kınanan dünyevi istekleri güçlendirmekteydi. Oysa gerçek, teorinin epey uzağındaydı. Din adamları, altıncı yüzyılda Arles'lı Caesarius'un ısrar ettiği gibi, rahibelerin sahiden kapalı olmaları gerektiğine inanıyorlardı. Fakat gerçekte manastır kapıları özellikle kurucuların ailelerine açık kaldı: Akrabalar içeri girmekte, rahibeler dışarı çıkmaktaydı. Kısmen bu nedenle, keşişler, özellikle en lekesiz olanları, rahibelerin günah çıkarıcıları ve manevi rehberleri olarak çalışmak istemediler. Bu durum karşısında, yeni kuşaktan birkaç dini liderin kadınların manevi yaşamına gösterdiği ilgi daha da öne çıkar. Arbrissel'li Robert, Fontevraud'yu kurdu. Sempringham'lı Gilbert, nüfuzunu yaklaşık on beş kadın manastırına kadar genişleten bir tarikat kurdu. Bu manastırların her birinde dört cemaat bir arada yaşamaktaydı: Bir Benedikten rahibeler cemaati; rahibelerin günahlarını çıkaran kilise hukukçuları cemaati; ağır işleri yapmaları için aşağı sosyal tabakalardan toplanan din adamı olmayan kadınlar ve erkekler. Robert ve Gilbert gibi adamlar, kadınların sorunlarının ve özlemlerinin, önemli kurumlardan dışlandıklarının farkındaymış gibi görünüyorlar. Fakat onlar gibi çok az kişi vardı.

Manastır hareketinin ve kilise hukukunda reform hareketinin pek çok lideri, dini kadın cemaatlerinin sorumluluğunu almayı kabul etmedi. Erkek manastırlarının erkek görevli kabul etme kapasitesi, özellikle keşişler manastır dışı kilise hiyerarşisinde de ilerleyebildikleri için, kadın manastırlarının kadın görevli kabul etme kapasitesini geride bırakmaya başladı. Cluny tarikatının 1055'te ilk kadın manastırı Mercingy'yi kurması yüz elli yıl aldı. Prémontre, Cistercium ve Chartreuse tarikatları da işi bir o kadar gönülsüzce ve ağırdan aldı. 1147'de Gilbert, kurduğu kadın manastırlarının tarikata bağlanmasına izin verilmesi için, eski Cistercium III. Eugene'nin başkanlığını yaptığı Cîteaux tarikatının genel kuruluna başvurdu. Tarikat, İngiltere'ye iyice yerleşmişti ve kendisine bağlı yüzlerce keşişten birkaçını Gilbert'in rahibeleriyle birlikte çalışmakla görevlendirmek basit bir meseleydi. Fakat Gilbert'in başvurusu kabul edilmedi ve yardım için, kilise hukuku kurullarına yönelmek zorunda kaldı. Büyük Chartreuse Manastırı 1084'te kuruldu; fakat iki kadın manastırı iki kuşak sonra, 1140'ta tarikata kabul edilecekti. On üçüncü yüzyılda dilenci tarikatların olağanüstü başarısı, sadece işleri daha da kötüleştirdi.[47] Gösterilen nedenler bilindikti: Kadınlar çoğunlukla disipline direnirler, dolayısıyla bir yük ve beladırlar. Onuncu yüzyılda Otto'nun hükümdarlığı altında kadın maneviyatının gelişmiş olduğu Almanya'da bile, bir sonraki yüzyılda fark edilir bir

gerileme oldu. Cluny ve Gorze kaynaklı olan manastır reformu hareketi, ölüler için duaya büyük önem vermişti. Din adamı olmayanlar, ölülerin ruhları için dua etme uzmanı keşişlere destek oldular. Fakat rahibeler rahip değildi; duaları keşişlerinki kadar değerli değildi. Rahibeler üzerindeki açık dinsel denetim çoğunlukla düşük kaliteliydi. Elbette, hiçbir kadın tarikatı yoktu. Bu dönemde dini konularda kadınlara yoksul akrabalar gibi davranılmış gibi görünüyor.

Rahibeler zamanın diğer kadınlarından daha mı kültürlüydü? Bingen'li Hildegard ve güzel elyazması *Hortus deliciarum*'un yazarı Landsberg'li Herrad, öyle olduklarının kanıtı olarak anılır. Fakat kadın manastırlarının bu dönemdeki genel kültür düzeyi, yedinci ve sekizinci yüzyıllardaki kadın manastırlarının düzeyiyle karşılaştırıldığında, genel bir gerileme olduğu izlenimi edinilir. Kadınlar bir ilerleme kaydettilerse, bunu bulmak için başka yere bakmalıyız. Hildegard ve Héloïse (Le Paraclet'nin başrahibesi olan gönülsüz rahibe) gibi büyük başrahibeler, cinsiyetlerinin aşağılığını temel bir ilke saydılar. Bir süre sonra büyük mistik Helfta'lı Gertrude, kadınların kendi cinsiyetlerinin kusurlu erdemlerinin acısını çektiklerini belirtti; kayıtsız erkekleri onaylayabilen bir gözlem. Yine de, dini tarikatlara girmek ve diğer ayinlere katılmak kadınlardan esirgendi. Aslında, yetersizlikleri güçlendirildi. Rahibelerin büyük anneye günah çıkarmalarına izin verilmedi ve III. Innocentius, takdis ve toplu ayinlerle ilgili daha önce bazı başrahibelere verilen birkaç ayrıcalığı ortadan kaldırdı. Erkek vesayeti –piskoposların ve başrahiplerin yetkisi– her yerde güçlendirildi. Pek çok durumda kadınlar erkek otoritesine sessizce boyun eğmek zorunda kaldılar.[48]

Rahibelerin nasıl yaşadıkları sorunu büyüleyici, fakat çok az incelenmiş bir konudur. Manastır yaşamına genel bir bakış, herhangi bir cemaatte rastlanabileceklerle aynı gerilimleri açığa vurur: Yaşları farklı, sosyal ve etnik geçmişleri farklı ve rütbeleri farklı rahibeler arasındaki gerilimler. Kadın manastırları son derece hiyerarşikti; büyükanneden çeşitli görevlilere, koro rahibelerine, çömezlere ve dışarıdan gelen rahibelere kadar. Rahibe cemaatleri genel toplum içinde senyörel bir konumdaydılar ve bu nedenle malikânelerini işleten ve dünya mallarını yöneten köylüler üzerinde belli bir iktidara sahiptiler. Rahibeler hukukçularla ve tüccarlarla da ilişkilerini sürdürmekteydiler. Ve elbette, tarikatın başrahibiyle, başrahip yardımcısıyla ve diğer görevlileriyle sürekli ilişki içindeydiler. Erkek baskısı, aldırmazlığı ya da küçümsemesi karşısında hangi stratejileri geliştirdiklerini bilmek ilginç olurdu.

Kadın manastırları, zamanın sosyal ve ruhsal ihtiyaçlarının sa-

dece küçük bir kısmını karşılamaktaydı. Bununla birlikte, ilk beginler, ancak on ikinci yüzyılın sonunda ortaya çıktılar. On üçüncü yüzyıla kadar kadınlara üçüncü derecede tarikatlara girme, hastanelerde hayır işleri yapma olanağı gibi herhangi bir gerçek alternatif sunulmadı. Fakat on ikinci yüzyıldan Ortaçağ'ın sonuna kadar birçok kadın itikâfçı ya da münzevi olarak yaşamayı tercih etti. İnzivacılığın kökleri, manastırcılık gibi, Çöl Babaları'na kadar geri gider; fakat on birinci ve on ikinci yüzyıllarda yeni bir kılığa büründü ve çok daha fazla gelişti. Bu dönem birçok bakımdan, pek çok insanın bir tür bahar telaşının pençesinde yaşadığı bir zaman gibi görünmesine rağmen, gelmek üzere olan dünyanın sonunu bekleme kaygısına da kapıldılar ve bu nedenle, acilen kefaret ödeme ihtiyacı hissettiler. İnzivayı tercih eden birçok kişi, bakımının sağlanması karşılığında kendini ibadete adamaya razı oldu. Simgesel olarak kalabalık kasaba merkezlerine, kent surlarının bitişiğine, köprülerin yanı başına, kiliselerin, mezarlıkların ve cüzam hastanelerinin dışına konumlanmış hücrelerde yaşamakta ve gelip geçenlerin sadakalarıyla geçinmekteydiler. Kilise bu dönemde bu faaliyetleri genel olarak onayladı, fakat göz kulak olma ihtiyacı da duydu. Bu nedenle kent sokaklarında ya da civardaki ormanlarda kehanette bulunmaya ya da vaaz vermeye kalkışan kadınları engellemeye çalıştı. Fakat görülemeyecekleri bir itikâf evine kapanmak isteyen kadınlar, Kilise'nin katlanabileceği bir uğraşı tercih ettiler: Oturup dua ettiler. Yeni kabul ritüelleri on ikinci yüzyılda böyle ortaya çıktı. Piskopos çoğunlukla ölüler için yaptığına benzer ağırbaşlı bir ayin düzenlerdi. Ardından yeni münzeviye kutsal yağ sürer, onu hücresine kilitler ve kapısını mühürlerdi. Bu andan itibaren münzevi kadının dış dünyayla tek iletişim yolu hücresinin küçük penceresiydi.[49]

Kadın münzeviler toplumun birçok kesiminden toplanırdı. Bazı rahibeler inzivayı tercih ettiler. Aziz Benedictus Kuralları'nı sonuna kadar izleyen bu münzeviler, yalnız yaşamı toplu yaşamdan üstün tutmaktaydılar. Fakat kadın münzevilerin büyük çoğunluğu özel bir din eğitimi görmeyen sade kadınlardı. Bazıları, bir kadın manastırına girmek için gerekli drahomadan yoksundu. Diğerleri yaşamın talihsizleri arasında sayılırlardı: Evlenmemiş kadınlar, yetimler, rahiplerin karıları, terk edilmiş karılar, dul kadınlar, dönme sapkınlar, tövbekâr fahişeler. Bir sosyete orospusu olarak işlediği günahlardan arınmak için bir itikâfçı evine girmiş olan Thais'in yeni bir biyografisi o sıralar yazıldı. Kadın münzevilerin çoğunluğu, yaklaşan kıyamet beklentisiyle kendi selametleri, ailelerinin ve insanlığın selameti için dua etmeyi iş edinen tövbekâr günahkârlar ve yoksul kadınlardı.

Kadınlar birçok farklı dinsel yaşam türü sürdürdüler. İnançlarından ne bekliyorlardı? Her şeyden önce, başka bir yerden gelmesi zor selamete kavuşmayı. Ve bakirelik tek çareydi; evlilik, en iyi durumda evlilik dışı cinsel ilişkiden daha az kötüydü. Bakirelerin kurtulması evli kadınların kurtulmasından üç kat daha olasıydı. Karolenj döneminde ve Ottocu Almanya'da evli kadınların kutsal yaşam sürmesi olanaklı olmuştu. On birinci ve on ikinci yüzyıllar çok daha kötümserdi. Dindar bir yaşam, kilisenin özgürlüğe, yani ruhun nedamete ve tapınmaya hazır olduğu bir durum olarak tarif ettiği şeye ulaşmanın tek yoluydu. İsa'yla ve azizleriyle yakın ilişki içinde yaşamak ebedi yaşamın mistik yolunu açabilirdi. Bu yoldan geçmek kadınların uzmanlık alanıydı; fakat mistisizm daha sonraki bir döneme ait olduğu için bunun üzerinde durmayacağız.

Bununla birlikte, kadın mistisizminin çok incelenen bir yanına ışık tutmak için Markyate'li Christina'nın durumuna geri dönmek istiyorum. Christina, İsa aşkını çocukluğunda keşfetmesine rağmen zahitliğini gizlemek zorunda kalmıştı. Kendisine barınak sağlayan kutsal itikâfçının manevi rehberliğinin altına girdiği sırada zaten epeyce ibadet etmiş, ilahileri sayısız kez okumuş ve semt papazlarının öğrettiklerini özümsemişti. İtikâfçı Roger kadınlara karşı dikkatliydi ve Christina'ya hiç bakmamaya söz verdi. Muhakemesinin iyi olmasına rağmen kadınların alışılagelmiş zayıflıklarına sahip genç bir kızdı o, dolayısıyla daha öğreneceği çok şey vardı. Fakat takdiri ilahi, başka türlü buyurdu. Bir gün, Christina'yı sunağın önünde yüzüstü yatmış halde buldu. Gözlerini başka yöne çevirip üzerinden geçti. Sonra fikrini değiştirdi. Ondan sorumluydu. İbadet için uygun iksiri aldığından emin olmak için onu kontrol etmeliydi; zira vücudun tutumu önemliydi. Bu arada Christina, kutsal bir adamın nasıl dua ettiğini görmek istedi. İkisi göz göze geldi ve her birinin ruhunda manevi bir gök gürlemesi patladı. Roger, "Pazar gününün güzel kızı" dediği çömezini eğitti.

Birkaç yıl sonra Roger öldü. Christina hâlâ inzivada, itibarlı Aziz Albans Manastırı'na yakın bir yerde yaşamaktaydı; fakat manastırın başrahibi Geoffrey onun varlığının farkında değildi. Christina bir gün gökten bir mesaj aldı: Kibirle şişinen Geoffrey keşişlerine danışmadan karar aldığı için Tanrının çok gücendiği konusunda başrahibi uyaracaktı. Ne var ki, bu uyarıyı Geoffrey'e ilettiğinde, Geoffrey sadece bir kadın olan haberciyle alay etti. Ertesi gece şeytanlar gelip, uyarıya aldırmadığı için ona sıkı bir dayak attılar. Sonra Geoffrey Christina'yı ziyaret etti ve yenildi. Christina'nın çömezi oldu ve o andan itibaren ona danışmadan adım atmadı. Christina onun ruhunu açık bir kitap gibi okuyabiliyordu. Burada tersine dönmüş

bir kadın-erkek ilişkisiyle karşılaşırız. Yaşamını feda edip yarı intihar gibi görünen bir hareketle inzivayı tercih eden Christina, aksi durumda sahip olacağından daha fazla güç elde eder.

Cinsel lekesizliğin kutsanması, baş döndürücü bir iktidar arzusuna yol açabilir ve kadınlar bu yolla başka türlü sadece birkaç kutsal erkeğe verilen bir statüye ulaşabilirlerdi. Bir kadın hücresinin penceresinden mucizeler gerçekleştirebilir ve şeytanları kovabilirdi – başka koşullarda kilisenin yasakladığı şeyler. Christina'nın Hildesheim'da korunan kişisel ilahi kitabı bugüne kalmıştır.[50] Bu erken on ikinci yüzyıl kutsal emanetindeki minyatürlerden üçü özellikle ilginçtir. Biri, Uruç Günü'nde Bakire'yi betimler: Bakire, arasında durduğu havarileri cüce gibi gösteren kocaman bir figür olarak resmedilir. İkincisi, havarilere bakan ve onlara sadece kendisinin bildiği şeyi anlatmak üzere olan Mecdelli Meryem'i gösterir; zira İsa, Diriliş mesajını alması için onu seçmiştir. Burada bir cinsiyetten diğerine köklü bir iktidar transferi vardır: Bir kadın dilini tutabilmiş, yalnızca ona emanet edilen sırrı saklayabilmiştir. Normalde kadınların içine hapsoldukları fizyolojik çemberden kurtulur ve selametin doğrusal zamanına ulaşır. Ona geleceğin bilgisi verilir ve dolayısıyla kehanette bulunabilir. Ölüleri diriltmek için zamanda geriye bile gidebilir.

Anlaşılabileceği gibi, kilise bu tür güçlerden sakınırdı. Lincoln'lü Hugh insanların içini okuyup hırsızları ve suçluları fark edebilen bir kadın olduğunu duydu. Kadını huzuruna getirtti.[51] Biyografisinin anlattığına göre, kadına değil içindeki şeytana çok kızgındı. Kadın, piskoposun ayakları dibine yüzüstü uzanıp sorularına cevap vermek zorunda kaldı. Gaipten haber verme sanatını nereden öğrenmişti? Doğal olarak cevap veremedi. Hugh onun bir manastıra kapatılmasını emretti ve başka bir kişinin günahlarını açığa çıkarmasını yasakladı. Hugh bir aziz olduğu için bir mucize gerçekleştirdi: Kadını âcizleştirdi ve suskunlaştırdı. Böylece kilise kadınların tarihine bir kez daha damgasını vurdu: Tanrı erkektir ve onun kelamını erkekler yorumlar.

Fakat Tanrının inayetiyle kadınların bazı karşı koyucu güçleri kabul ettirmelerine izin verildi. Christina'nın ilahi kitabındaki üçüncü minyatür onu İsa'yla karşı karşıya, elleri temas halinde gösterir. Arkasında, Efendi'yi bulmalarına yardım ettiği keşişler durur.

Monadlar kadar kadınlar da yoktur. Var olan, toplumdan topluma değişen temsil sistemleridir. Böyle bir sistemde her öğe diğer tüm öğelerle bağlantılıdır. On birinci ve on ikinci yüzyıllarda Hıristiyan Batı'da kullanımda olan tüm temsil sistemleri, kadınların bünye ola-

rak erkeklerden aşağı olduklarında ısrar etti. Bu ideolojide öz varoluştan önce geldiği için, kadının erkeğin rehberliğine ihtiyacı vardı. Almanya, Norman istilasından önce İngiltere ve Vizigot İspanya da dahil, Germen mirasın en uzun yaşadığı bölgelerde kadınlardan, özellikle de dünyada kalan kadınlardan yana bir dünya görüşü on birinci yüzyıla kadar sürdü. Fakat bu eski görüş her yerde, özellikle erillik ve ilk çocuk evlat hakkı ilkelerinin kadınların rolünü azalttığı aristokrasi arasında zayıfladı.[52] Kilise evlilik üzerindeki özel yetkisini kabul ettirince, aynı zamanda kadınlarla ilgili görüşünü de sertleştirdi. Kadın vücudunun on iki yaşında olgunlaştığı, fakat kadın zihninin tam gelişmiş olsa da zayıf olduğu ilan edildi. On iki yaşından sonra bir kızın öğreneceği hiçbir şey yoktu, fakat en değerli şeyini yitirebilirdi. Tek çözüm onu evlendirmekti. Evlilik baba müdahalesini önlemek için değil, sınırlamak için bozulmaz hale getirildi. Evlilikten sonra davranış kodu açıkça sabitlenirdi; fakat, özellikle kadınlar biraz özgürlüğe (bugünkü anlamda) sahip oldukları için düğünden önce hâlâ epeyce manevra alanı vardı.

Kadınların büyük çoğunluğu, olasılıkla bu durumda sıradışı bir şey görmüyorlardı. Onlara itaat etmeleri öğretilmişti ve sırası gelince onlar da çocuklarına itaat etmeyi öğrettiler. Ve derslerini ikna edici yumuşak anne diliyle vermekteydiler. Hiyerarşi böylece, ilk önce bizzat kadınlar tarafından kalıcılaştırıldı; başkaldırı ender olarak görülmüş olmalı.

Ortaçağ toplumu erkeklerin inisiyatif sahibi, kadınların ise edilgen olduğu bir toplumdu. Zamanın metinlerinde kadınlar genellikle doğrudan doğruya birer nesne olarak yer alırlar. Bir baba kızını "evlendirir" ya da "verir" ya da "kadın manastırına sokar". Kadınlardan yararlanma konusunda zaman faktörü önemliydi; fakat toplumun farklı düzeylerinde farklı biçimlerde işlerdi. Aristokrat geniş görüşlü bir erkekti. Dünya onundu, çok gezerdi ve her yerde rahattı. Zaman görüşü mekân görüşü kadar genişti. Uzak geçmişe uzanırdı: Büyük aileler kökenlerinin şöhretini açığa vurmak için belleklerini yeniden inşa ederdi. Fakat ileriye bakıldığında da cesur ve ileri görüşlüydü. Soyun geleceğini güvenceye almak için planlama zorunluydu. Evlenen bir soylunun bir karıdan hemen yararlanması gerekmezdi. Neville'li Adam, Saleby'li Grace'le evlilik töreninden sonra kiliseden dönünce, olasılıkla çocuğu kucağına alıp biraz oynadı, ardından onu oyun oynamaya gönderdi. Önemli olan kız değil, kızın birlikte getirdikleriydi: Mirası, iyelikleri. Gerisi bekleyebilirdi. Adam'ın bir hayat arkadaşına ya da çocukları için bir anneye ihtiyacı yoktu. Bunlar yedekte beklerdi.

Ne var ki, böylesine kayıtsız bir tutum her zaman olanaklı de-

ğildi. Hanedan ilkesinin bir bedeli vardı: Bir vâris gerektirmekteydi ve bu vâris bazen geç gelirdi. Alacaklı kadar sabırsız olan zaman, dünyanın en büyük şövalyesini ya da kralların en güçlüsünü en aşağılık yaratıklar düzeyine, tohumların en soylusunu kolayca çarçur edebilen bir doğanın kaygılı köleleri düzeyine indirerek acımasız bir aşağılanma dersi verebilirdi. Bir hanedanın kaderi, bir krallığın geleceği, pekâlâ geceleyin kısa bir kucaklaşmaya bağlı olabilirdi.

Plebiler ne böylesi yükseklikleri ne böylesi derinlikleri bilirdi. İtibarlı geçmiş ya da parlak gelecek olmadığı için bellek miyoptu. Sıradan adamın bir gonca güle değil, yetişkin bir yardımcıya, çorba kaynatacak, kendisini derleyip toplayacak ve sahip olduğu azıcık şeyi paylaşacak birine ihtiyacı vardı. İşini, sofrasını ve yatağını paylaşacak ve doğduklarında çocuklarına bakacak birine ihtiyacı vardı. Bunlar, yüce ve kudretlinin desiseleri ve düşleri gibi lüks değil yaşamsal ihtiyaçlardı.

Kilise, din insanı olmayan kadınlar için yeni davranış standardına nihayet karar verince, geçmiştekinden daha az cömert olduğu anlaşıldı. Din adamları sınıfı hiçbir zaman bu kadar çok bakire kaybını kabullenmedi ve bir evlilik ve annelik etiği geliştirmedi. En namuslu kadınlar, kaçınılmaz olarak, Tanrıya borçlu oldukları şey ile Sezar'a borçlu oldukları şey arasında kaldılar. İdeal karıdan olabildiğince az vermesi beklendi: Aslında hiç vermemeli, sadece borç vermeliydi.

Karılık görevi diğer görevlerden farklıydı: İş olabildiğince seyrek ve coşkusuz yapılmalıydı. Daha önceki metinlerin hayırseverliğin temel kaynaklarından biri olarak sunduğu annelik bile artık yerilmekteydi. Dünya kadını son sığınağından da yoksun kaldı. İktidar ve bilgi erkeklere özgü birer alan haline geldi. Öteden beri savaştan ve rahiplikten dışlanan kadınlar okuryazarlıktan da dışlandılar. İncil çevrilemezdi ve kadınlar Latince bilmiyordu. Bu bakımdan da Tanrının ikinci sınıf çocuklarıydı. Sözlü gelenekle, yaşlı karıların masallarıyla, gizli iksirlerle ve tozlarla meşgul olmaktan başka seçenekleri yoktu. Elbette, Georges Duby'nin günah çıkaran papazların mektuplarıyla ilgili incelemesinin açıkça ortaya koyduğu gibi, kilise istediğinde serkeş kocaları hizaya getirmek için kadınların baştan çıkarıcı güçlerini kullanma yoluna gidebilirdi. Kilise bu yastık dönmeciliğine on üçüncü yüzyılda daha fazla bel bağlayacaktı. Bu anlamda Tanrının geleceği kadınların elindeydi. Ve hüsrana uğrayan bazı kadınlar dünyadan tamamen çekilerek işleri kendi ellerine aldılar.

Bu dönem bize çok az azize verdi.[53] Azizliğin kadınlaşması on üçüncü yüzyıla kadar başlamadı; fakat temel atılmıştı. Kadınlar din-

sel yaşamı benimsediler ve İsa'yla mistik evliliklerinin yüceltilmesi, "yürekte algılanabilir" olan Tanrıyla ilişkilerine yeni bir dolaysızlık kazandırma eğilimindeydi. İsa, romansların en ulusundaki itaatkâr bir şövalye gibi hanımının ayakları önünde diz çökmekteydi. Chartreuse bir rahibeye göre İsa'nın iç çekmiş olması gerekir: "Bana ne istediğini söyle. Senden hiçbir şey esirgeyemem!" Bu maharetli tuzağa yakalanan erkekler şaşkınlıktan dilleri tutulmuş halde seyrettiler. Kadınları türlerinin en kusursuzuna, Meryem'e öykünmeye ve Tanrının iradesine teslim olmaya teşvik etmişlerdi. Doğaüstü olana kaçış, bedenin isteklerini susturmak ve insani deneyimlerin çoğundan vazgeçmek demekti. Fakat böylesine esaslı bir organ kesimi bile dindirici teselli getirmekteydi. Kadınlar için tek olası seyahat içe dönüktü. Öğrenme yetisinden yoksun kadın sadece manevi arzuyla yanabilirdi ve bunun kadına getirdiği özel, tarifi olanaksız deneyim, aklın evrensel dilinin yetersizliğini göstermekteydi.

8

Şövalye Aşkı Modeli

Georges Duby

FEODAL DÖNEMDE KADINLARIN durumu düzeldi mi? Bu zor soruya olumlu yanıt verenler öncelikle bir olguya dayanırlar: On ikinci yüzyılda Fransa'da, çağdaşların *fine amour* (rafine aşk) olarak adlandırdıkları bir kadın-erkek ilişkileri modelinin ortaya çıkışı. Geçen yüzyıl boyunca Ortaçağ edebiyatı tarihçileri cinsiyetler arası duygusal ve fiziksel ilişkilerle ilgili bu modele yakın ilgi göstermeye başladıkları için, "şövalye aşkı" olarak bilinmektedir.

Model

Model basittir. Merkezde bir kadın yer alır: Bir "hanımefendi" (*dame*). Latince *domina*'dan türetilen terim, bu hanımefendinin egemen konumda olduğuna işaret eder. Aynı zamanda hanımefendinin statüsünü de tanımlar: Evlidir. Genç bir erkek, bir *jeune* (o zaman bu sözcük evli olmayan gençler için kullanılırdı) hanımefendiyi fark eder. Hanımın yüzünde gördüğü, saçlarından (bir başörtüsüyle gizlenen) ve vücudundan (elbiseyle örtülü) sezip çıkardığı şeyler genç adamı huzursuz eder. Her şey bir bakışla başlar. Metaforik olarak bu bakış, gözleri delip doğrudan doğruya arzu ateşini tutuşturduğu kalbe giden bir oktur. Aşkın yaraladığı (o zamanın söz dağarcığında "aşk" sözcüğünün bedensel iştaha işaret ettiğini unutmayalım) genç, sevgilisine sahip olmaktan başka hiçbir şey düşünmez. Ödülünü kuşatma altına alır ve kalenin duvarlarını delmek için aldatma stratejisini kullanır: Önünde eğilir, kendisini küçültür gibi yapar. "Hanımefendi" bir lordun, genellikle de genç adamın lordunun karısıdır. Sık sık ziyaret ettiği evin sahibesidir. Zamanın sosyal hiyerarşisine göre, konum olarak onun üstündedir. Genç adam çeşitli bağlılık jestleriyle buna dikkat çeker. Bir vasal pozuna bürünerek diz çöker. İnancını ortaya koyarak, bir derebeyi uyruğu gibi başka hiç kimseye hizmet etmeyeceğine söz vererek konuşur. Daha da ileri gider: Bir serf gibi, kendi şahsını hediye olarak sunar.

Artık özgür bir adam değildir. Kadın kendi payına, adamın teklifini kabul ya da reddetmek özgürlüğüne sahiptir. İşte bu noktada kadının gücü kendini gösterir. Erkek, bir kadın, onu cesaretini kanıtlamaya davet eden bu seçilmiş kadın tarafından sınava tabi tutulur. Fakat bu sınavın sonunda hanımefendi razı olursa kulak verir ve etrafında bir söz ağının örülmesine izin verirse kendisi bir tutsak haline gelir; çünkü bu toplumda her hediyenin bir karşı hediye gerektirdiği bilinir. Sadık vasalını ondan aldığı şeylerin eşdeğeriyle ödüllendirmeye lordu mecbur eden vasallık sözleşmesi hükümlerini model alan şövalye aşkının kuralları, seçilen hanımefendiyi, eninde sonunda tam teslimiyetle sadık hizmeti ödüllendirmeye mecbur etmekteydi. Şövalye aşkı, niyeti göz önüne alındığında, birçok kişinin inandığının aksine platonik değildi. Bir oyundu ve bütün oyunlarda olduğu gibi oyuncular kazanma umuduyla hareket etmekteydiler. Kazanmak, avcılıkta olduğu gibi avı yakalamak demekti. Bunun erkekler tarafından kontrol edilen bir oyun olduğu unutulmasın.

Hanımefendi satrançtaki vezir* gibi oyunda önemli bir taş olmasına rağmen, bir kadın olduğu için vücudunu istediği gibi kullanamazdı – gücünün bittiği yer burasıydı. Bir zamanlar babasına ait olan bu değerli vücut şimdi de kocasına aitti. Kocasının ve ailesinin tüm yetişkin erkeklerinin onurunun saklandığı yerdi. Bu nedenle yakın gözetim altında tutulurdu. *La dame*'ın vücudu, iç duvarların ya da gerçek özel mekânların bulunmadığı, insanların gece ve gündüz yakın mekânlarda yaşadıkları soylu ikametgâhlarda bakan gözlerden, bu kadının bütün kadınlar gibi aldatıcı ve zayıf olduğuna inanmaya çoktan hazır erkeklerin gözlerinden çok uzun süre kaçamazdı. En ufak bir yanlış davranış belirtisinde suçlu ilan edilirdi. Ve yakalanması durumunda, suç ortağı olduğuna inanılan erkekle birlikte cezaların en acımasızına maruz kalırdı. Bu oyunu ilginç kılan şey, eşlerin göze aldıkları tehlikeydi. *De fine amour* âşık olmak, riske girmekti. Buna kalkışmaya karar veren şövalye olacakları bilirdi. Basiretli ve her şeyden önce ihtiyatlı olmak zorunda olan şövalye, derdini işaretlerle anlatmak zorundaydı; kalabalık bir aile içinde, bir bakıma gizli bir bahçe, hanımefendisiyle birlikte gizlenebileceği mahrem bir mekân inşa etmek zorundaydı.

Orada ödülünü, seçkin hanımefendisinin kendisine vermek zorunda olduğu ihsanları güvenle beklerdi. Ne var ki, aşkın yasası bu ihsanların küçük dozlar halinde azar azar verilmesini gerektirmekteydi ve böylece kadın tekrar avantaj kazanırdı. Kadın kendisini verirdi, fakat hepsini bir defada değil. Saptanan ritüele göre kadın önce öpülmesi-

* İngilizcede bu taş "queen" (kraliçe) olarak adlandırılır. – ç.n.

ne izin verirdi, ardından dudaklarını sunar ve daha sonra eşinin arzusunu daha da kamçılayacak daha ateşli okşamalara razı olurdu. Şövalye aşkı liriği, nihai denemeyi –saz şairleri *assaig* (deneme) derdi–, âşığın maruz kalmayı düşlediği son sıkıntıyı betimlemekteydi. Bu, bir takıntı, nefes kesici bir fanteziydi. Âşık, hanımefendisinin yanına uzanmayı ve onun çıplak tenine yakın olmayı hayal ederdi; fakat sadece belli bir noktaya kadar. Oyunun kuralları, adamın fiziksel özdenetim sergileyerek değerini kanıtlaması için son anda kendine hâkim olmasını, vazgeçmesini gerektirmekteydi. Sevgilinin nihai teslimi, hizmetkârının ondan haz alabileceği an, böylece süresiz ertelenirdi. Bu yüzden erkeğin haz odağı, arzunun tatmininden tatmin beklentisine kayardı. Haz, bizzat arzuda zirveye çıkardı. Bu nedenle, şövalye aşkı bir fanteziydi. Kadına belirli bir güç verirdi; fakat bu gücü iyi tanımlanmış bir alanla, fantezi ve oyun alanıyla sınırlamaktaydı.

Edebiyat ve Toplum

Ana hatlarını çizdiğim davranış modeli, saraydakileri eğlendirmek için yazılan şiirlerden biliniyor. Olasılıkla bu şiirlerin en eskileri, sonraki elyazmalarının, konuşmalarını müstehcen hikâyelerle tatlandırmasıyla ünlü olan, geleneksel olarak Aquitaine'lilerin dokuzuncu dükü olduğu sanılan, erken on ikinci yüzyılda yaşamış Poitiers'li William'a (Guillaume) atfettiği on bir şarkıdır. On bir şarkının yazarı gerçekten de bu prens ise, kendisine emanet edilen bölgeyi dolaysız rakiplerine, Loire Vadisi'nin "Frankları"na ve lordu Capet hükümdarının tecavüzlerine karşı savunmaya istekli ve bu nedenle bölgenin ayrık kültürünü vurgulamaya meraklı bir adam ise, Tours ya da Paris'te, ya da Poitiers'de konuşulandan farklı olan Limousin lehçesiyle kendini ifade etmeyi tercih etmiş olması şaşırtıcı değildir. Siyasal vârisleri, özellikle aynı nedenle trubadurları koruyan, William'ın torunu Eleanor'un kocası Henry Plantagenet aynı politikayı benimsedi. Bugün şövalye aşkı dediğimiz şeyin yaklaşık 1160 öncesinden bugüne kalan biricik izlerine, bu trubadurların, *langue d'oc* denen dille yazan şairlerin eserlerinde rastlanır.

Saraylı şairlerin *langue d'oc*'u tercih etmeleri, *fine amour*'un Oksitan bir icat olduğunu gösterir mi? Bazı Oksitanya tarihi uzmanları bu iddiada bulundular; bunlardan René Nelli en makul olanıydı. Fakat Nelli'nin diğer iddiasını, şövalye aşkının bir kadın icadı olduğu iddiasını destekleyen hiçbir kanıt yoktur; bu iddia kadınların güneydeki durumunun kuzeydeki kadar kötü olmadığına dair kanıtlanmamış bir varsayıma dayandırılır. Toulouse civarında yapılan araştırmalar aslında tam tersinin doğru olduğunu göstermiştir.[1] Dahası,

Aquitaine'li William hayattayken, Abelard da, otobiyografisi olduğunu iddia ettiği anlatısına göre, Parislilerin alkışları eşliğinde yumuşak aşk şarkıları söylemekteydi. Belki farklı bir ezgiyle söylemekteydi, fakat bundan emin değiliz; bu şarkılar kayıptır. Her neyse, Abelard'ın, en azından Ovidius'a tutkun ve *Şarkıların Şarkısı*'ndan esin alan entelektüeller arasında yalnız olmadığı kesindir. Goliard şairleri mağrur "Venüs şatosu"na saldırının hazırlık evrelerini anlatırken, Oksitan şarkılarla aynı düzeni izlemekteydiler: Bakış alışverişi, söz alışverişi, okşama. Goliard'ların okul dili Latinceyi kullandıkları doğrudur ve bazı şiirlerinin kaybolmadan kalmasının nedeni budur. *Langue d'oïl*'ın konuşulduğu kuzeyde, halk dilini parşömen kâğıdına kaydetmek henüz âdet değildi; oysa eklesiastik kültürün daha az kibirli olduğu güneyde, böylesine cüretkâr bir yiğitlik olanaklıydı. Güneydeki halk dili edebiyatı kuzeydekinden daha erken unutulmaktan kurtuldu. Yani, daha önce korunmaya başladı; peki, daha önce yaratıldığı sonucuna varabilir miyiz? Ne olursa olsun, Loire'ın kuzeyinde trubadurların temalarının benimsenmesi için gerekli temel atılmıştı. On ikinci yüzyılın son çeyreğinde, bu temalar, Normandiya, Touraine, Champagne ve Flanders'ın büyük prens saraylarına yayıldı ve başka bir edebiyat formuyla kaynaştı: Romans. Model olgunlaştı ve yeni bir töz kazandı, ardından hem Provençal hem Fransızca çok hızlı bir biçimde yayıldı. Nüfuz kazandı. Erken on dördüncü yüzyılda Dante, bunun büyüsünü hissetti. Lirik şiir ve romantik anlatı baş döndürücü bir mayaydı. Avrupa'nın her yerinde şairler hali vakti yerinde beyefendileri ve onlara özenen türedileri, kadınlara Pierre Vidal'in davrandığını söylediği gibi, Lancelot'nun yaptığı gibi davranmaya teşvik ettiler.

Dürtükleme işini yapanlar şairlerdi – saraylı toplumun düşlerini beslemek ve günlük yaşamın güçlüklerinden ve sıkıntılarından uzaklaşmak için bağımlı olduğu şairler. Bu dönemde kadınlar için yaşamın fiilen nasıl olduğuyla ilgilenen tarihçi, bildiğimiz şekliyle *fine amour*'un edebi bir yaratı, kendine özgü yasalara göre gelişen kültürel bir nesne olduğunu unutmamalıdır. Bu nesneyle bütünleşen biçimler ve değerler, değişen zevklere ve çeşitli etkilerin emilmesine tepki olarak giderek karmaşıklaştı ve çeşitlendi. Söz konusu yazıların çoğu, anlamı kolayca açığa çıkarılamayacak kadar karmaşıktı. Çeşitli yorumlara açık olan bu metinler, anahtarlarına artık sahip olmadığımız oldukça karmaşık bir simgecilikle işlerler. Geçen yüzyıl boyunca bu metinler etrafında bir yorumcular salkımı oluştu; resmi berraklaştırmaktan çok bulanıklaştıran yorumcular. Dahası, bunun bir kaçış edebiyatı olduğunu da unutmayın.

Son derece hassas ele alınması gereken kaynaklarla karşılaşan sosyal tarihçiler, metinlerin günlük deneyimin doğrudan bir resmini sundukları izlenimini vermekten kaçınmalıdırlar. Trubadurların ve romantik kahramanların düşündüklerini ve yaptıklarını *söyledikleri* şeyleri, şarkıları ve anlatıları dinlemeyi seven insanların fiilen düşündükleriyle ve yaptıklarıyla karıştırmamalıdırlar. Özellikle lordların karılarının Genièvre ya da Enide ya da hayali Ölüm Kontesi gibi davrandıklarını sanmamalıdırlar. İş kadınların durumunu değerlendirmeye gelince risk özellikle ciddidir; zira bize her şeyi anlatan kaynaklarda kadınların değil erkeklerin ön planda olduklarını biliyoruz. Bütün bu metinler erkekleri, özellikle savaş erkeklerini, şövalyeleri –genç şövalyeleri– eğlendirmek için yazıldı. Bütün romantik kahramanlar şövalyeydi ve kadın figürler gençlik cesaretini, eril nitelikleri sergilemenin bir aracı olarak iş görmekteydiler. Şarkılarda sadece genç şövalyeler birinci tekil şahıs konuşurlar. Kazara bir kadının konuşmasına izin verildiğinde, sözleri, geleneksel olarak kadının cinsiyetine atfedilen duygu ve davranışları ifade ederek dinleyici memnun edecek biçimde ayarlanırdı. Bu şiirler kadınları değil erkeklerin kafasındaki kadın imgesini gösterir.

Yine de, açıktır ki şairlerin icat ettiği şey, dikkatlerini çekmeyi umut ettikleri insanların yaşam şekliyle bağlantısız değildi. Bu eserler başarılı oldu – sadece en özsel sözlerin yazıya geçirildiği bir devirde tümünün kaybolmamış olması gerçeğinin kanıtladığı üzere, muazzam ve kalıcı bir başarı. Bu kadar iyi kabul görmeleri için anlattıkları öykünün ana fikri, dinleyicilerin somut deneyiminden çok uzak olamazdı. Daha önemlisi, bu eserler izleyenlerin aklını çelmekte ve dolayısıyla insanların yaşam tarzları üzerinde bir etki yaratmaktaydı. Aziz biyografileri edebiyatı da davranışları etkilemeyi amaçlamaktaydı. Şarkılar ve romanslar, azizlerin yaşamı gibi, taklit edilsinler diye örnek yaşamları canlandırmaktaydı. Kahramanlarının belli erdemleri kusursuz bir biçimde cisimleştirmelerine rağmen, bunların taklit edilemez gibi görünmeleri amaçlanmazdı. Şiirin gerçekle bu açık uyumu nedeniyle, on ikinci yüzyıl Fransa'sında feodal sosyal yapının, "saraylı nevrozu" denen şeyin gelişimine ve hızla yaygınlaşmasına katkıda bulunmuş olabilecek yanlarını saptamaya çalışmalıyız.

Model Neden Kabul Edildi?

Bu toplumda erkekler iki sınıfa bölünmüştü. Biri çalışanlardan, büyük çoğunluğu köylerde yaşayan, ırgat denen köylülerden ibaretti. Diğeri başka insanların emeğinin meyveleriyle geçinen ve saray-

larda toplanan efendilerden oluşuyordu. Gaston Paris ilgilendiğimiz aşk ilişkileri tipini tanımlamak için "şövalye" sözcüğünü ortaya attığında ilhamlı bir tercih yaptı; zira *fine amour* oyunu sarayda şekillendi. Feodal Fransız prenslerinin sarayları ziyafet mekânlarıydı. Her lord cömertliğini göstermek için bu tür toplantıları periyodik olarak düzenlemek zorundaydı. Ona saygılarını sunan adamları orada boy göstermek zorundaydılar; aksi takdirde, bağlılıklarına ihanet ettiklerinden kuşkulanılırdı. Hami, müttefiklerini etrafına topladığı için lordun evi birkaç gün boyunca dolup taşardı. Aristokrasi içinde düzenin ve huzurun korunması bu toplantılara bağlıydı. İster bir soylu olsun, ister prensin sıradan bir arkadaşı, saraydaki konuk aşk oyununa girerdi; senyörel sömürüden pay alan ve sıradan ahalinin üzerine çöken baskıdan muaf olan ayrıcalıklı azınlıktan biri olduğunu göstermek için kadınlara daha ince bir biçimde davranmaya, onları zorla değil, sözle ya da okşamalarla elde etme becerisini sergilemeye çalışırdı. Bu şekilde, cahilce ve hayvani bir yaşam sürdükleri için önemsenmeyen ırgatlardan uzaklığını açıkça gösterirdi. Şövalye aşkı pratiği, her şeyden önce eril toplum içinde bir ayrım ölçütüydü. Şairlerin önerdiği modelin bu kadar güçlü olmasının ve bazı erkeklerin kadınlara yönelik tutumunu etkileyebilmesinin nedeni budur.

Yine de belli erkeklerin *belli* kadınlara yönelik tutumunu etkileyebildi; zira erkekler arasındaki sınıf ayrımı kadınlar için de geçerliydi. Bu yüzden "hanımefendiler" (*dames*) ve "kızlar" (*pucelles*), saraylı erkeklerin istedikleri gibi zalimce davranabildikleri köylü kadınlardan (*vilaines*) keskin bir biçimde ayırt edilirdi. Fakat şövalye aşkı oyununa davet edilen hanımefendi ve kızların belli saygı göstergelerine ve oyun sona erdiğinde erkek partnerleri üzerinde bir güce sahip olmaya hakları vardı.

Bununla birlikte, Poitiers'li William'ın saray aşkından değil "şövalye aşkı"ndan (*amour de chevalier*) söz ettiğine dikkat edin. Saraydaki erkeklerden, hanımefendilere hizmet etmeye davet edilenler şövalyelerdi. Toplum iki değil üç parçaya bölünmüştü. Egemen sınıf içinde iki ayrı grup vardı: Görevleri dua etmek olanlar yani din adamları; görevleri savaşmak olanlar yani şövalyeler. İki grup prensin teveccühü ve iktidarın nimetleri için çekişirdi. Bu çekişme sayesinde ve canlı bir ekonomik büyüme zamanında, savaşanlara özgü ve din adamları kültüründen ciddi bir biçimde bağımsız bir kültür oldukça hızlı bir biçimde yerleşti. Halk dilinde yazılan şiir, bu şövalye kültürünün temel ifade biçimlerinden biriydi. Her şeyden çok ede-

biyat, dini olmayan aşkın, eril arzunun ve kadınların sunduğu hazzın yüceltilmesine dayanan bu kültürün ayırt edici özelliklerini açığa vurdu. Her şeyden önce, din adamları ile şövalyeler arasındaki temel ayrım cinseldi. En azından ilke olarak, din adamlarının kadınlarla alışverişte bulunmaları yasaktı; oysa şövalyeler, cinsi latife saldırmakla övünmekteydiler. Manastırdan kovulan kadınlar sarayı doldurdular.

Ne var ki, sarayda görenekler erkekler ile kadınları ayrı tutan bir duvar örmekteydi. Kuşkusuz bu duvar diğer kimi uygarlıklardakinden, özellikle de İslam dünyasındakinden daha zayıftı. Suriyeli prens Usame, kadın arkadaşlarını başkalarına gösteren, onlarla açık yerlerde konuşan ve hatta onlarla birlikte hamama giden "Frenk" Haçlıların rezaletinden duyduğu şaşkınlığı itiraf etmekteydi.[2] Yine de duvar erkek dünyası ile kadın dünyası arasında iletişimi önleyecek ve her iki tarafa da anlayamama ve güvenmeme tohumları ekecek kadar yüksekti. Oğlan çocuklarını ya geleceğin din adamlarını eğiten "okullar"da ya da genç erkeklerin at ehlileştirmeyi ve silah kullanmayı öğrendikleri daha görkemli süvari taburlarında birlikte yaşayacak genç erkek alayları oluşturmak üzere, onları yedi yaşında haremden uzaklaştırmak, annelerinin, kız kardeşlerinin ve dadılarının eteklerinden kurtarmak âdetti. Homoseksüel eğilimleri teşvik eden bu ayırma, aşk oyununa katılmaya çağrılacak genç şövalyeler arasında ulaşılmaz fakat avutucu kadın dünyasına özlemi de besledi. Bu durum erkekleri, kendi başlarına bırakılmaları durumunda kadınların tasarlayabilecekleri şeylerden sonsuza değin büyülenmiş ve ürkmüş halde bıraktı ve erkeklerin kadınlara baştan çıkarıcı fakat dizginleyici de olan gizemli ve ürkütücü bir güç atfetmelerine yol açtı. Cinsiyetlerin bölmelenmesi, şövalyelerin cesur konuşmalarla, yapmacık küçümsemeyle ve doğal üstünlük iddiasıyla üstesinden gelmeye çalıştıkları bir kaygıyı erkek zihnine soktu. Saray edebiyatı etrafında gelişen ciltlerce kitap içinde, psikanalist Jacques Lacan'dan etkilenen eleştirmenlerden Dragonetti, Rey-Flaud ve Huchet'nin yorumları özellikle ilginçtir.[3] Bunlar, etrafında *fine amour*'un inşa edildiği fantezilerin, erkeklerin kadınları, tüm erkeklerin doyumsuz ve temelde sapık olduğunu düşündükleri tuhaf yaratıkları tatmin edememe korkusunun üstesinden gelmek için tarihin belli bir noktasında kullandıkları uydurmalar olduğunu öne sürerler. Erkekler kendilerini savunmak için Poitiers'li William'ın eserindeki saraylı etiğine gerçekten de bir kontrpuan sağlayan kadın düşmanı bayağılıklar ve edepsizce palavralar geliştirdiler. Bizzat arzudan haz almayı, arzuyu trubadurların şiirlerinin yaklaşmaya çalıştıkları tarifsiz "neşe"ye yükseltmeyi sonunda öğrenerek arzuyu

idealleştirmek, "cinsel açmaz"dan kaynaklanan keyifsizliğin üstesinden gelmenin ve "kadın orgazmının akıl almaz gizemi"ne karşı durmanın daha ince, daha "rafine" bir yoluydu.

Şövalye aşkının on ikinci yüzyılda feodal aristokrasi tarafından neden benimsendiğini anlamak için o sırada bu sosyal ortamda geçerli olan evlilik pratiklerini değerlendirmeliyiz. Aristokrasi ayrıcalıklarını kan bağı yoluyla kuşaktan kuşağa aktardığı için evlilik aristokrasinin temeliydi. Aquitaine'li IX. William'ın zamanında kilise prensleri ve şövalyeleri evlilikle ilgili ilkelerini benimsemek zorunda bırakmayı başardı; çünkü bu hassas konuda papazların ahlakı ile aristokrasinin ahlakı uyum halindeydi. Toplumun üremesi evlilik kurumunun sağlamlığına bağlı olduğu için evlilik ciddi bir işti; katı denetimlere hak verdirecek kadar ciddi. Evlilik hayatı karıkoca arasında duygusal uyuma dayanmalıydı. Fakat din adamları bu duygusal bağa değinirken, doğal olarak düzensizliğe yol açan tutkulu haz arayışından, *amour*'dan değil şefkatten ya da Latince *dilectio*'dan söz etmekteydiler. En katı eklesiastikler cinselliğin tek gerekçesinin, cinselliğin günahkâr doğasını hafifleten tek şeyin üreme olduğunu ve evlilik kutsal olduğu için, karısından gereğinden fazla şey isteyen bir kocanın zina için başka yere gidenlerden daha suçlu olduğunu ilan ettiler. Böylece din adamları kibar şövalyelerin övündükleri erkekliği evlilik yatağı dışında, bedava oyun dünyasında bir çıkış yolu bulmaya teşvik ettiler.

Dahası her evlilik bir hanedan evliliğiydi, her iki ailenin reisleri tarafından yürütülen uzun pazarlıkların sonucuydu. Aile çıkarlarıyla ilgilenen bu erkeklerin yavukluların duygularına aldırdıkları yoktu. Erkeklerin kendi yataklarına almaya çalıştıkları ve bazı durumlarda hiç görmedikleri ve çoğunlukla çok genç olan kızlar, genç erkekler için bağımlı statülerinden evlilik yoluyla kurtulmak için bir fırsattan başka hiçbir şey ifade etmezdi. Onlar kadını değil, kendi ailelerini kurma şansını arzulamaktaydılar. Bu yüzden "aşk" adıyla bilinen şey, yani erkeğin cinsel isteği evlilik sözleşmesine yol açan görüşmelerde pek hesaba katılmazdı. Bu da, aşk arzusunu başka yere yöneltmeye yaradı.

Son olarak, aristokrat ailelerin politikası, evlenmelerine izin verilen oğulların sayısını sınırlayarak ailenin irsi mülkiyetini olduğu gibi tutmaktı. Strateji, genellikle, bir oğulu, çoğunlukla en büyüğünü iyi bir biçimde evlendirmekti; diğerleri kendi hallerine bırakılırdı. Şanslı birkaçı, çok büyük olasılıkla hizmet ettikleri bir hamiden, erkek kardeşi olmayan bir iyi aile kızıyla evlenmeyi ve böylece ken-

di hanedanını kurabileceği bir senyörlük miras almayı umabilirdi. Fakat çoğu bekâr kalırdı. On ikinci yüzyılda şövalyelerin –şarkı ve romans yazarlarının hoşnut etmeyi en çok istedikleri erkekler– büyük çoğunluğu *jeunes*'dü, hüsrana uğramış ve karıları olan erkekleri kıskanan evlenmemiş yetişkin erkeklerdi. Bununla birlikte cinsel etkinlikleri dizginlenmezdi; herhangi bir büyük aileyle bağlantılı piçler, hizmetçiler ve fahişeler arasında ya da kızlarını istedikleri zaman teslim olmaya zorlayabildikleri köylüler arasında şehvetleri için çıkış bulmakta hiçbir güçlük yoktu. Fakat bu tür avlar çok kolaydı. Maharetli şövalyeye kaliteli bir kadını baştan çıkarıp sahip olmak yakışırdı. Hangi delikanlı akrabalarına meydan okuyup geleceği parlak bir kızı kaçırmayı düşlemezdi? Bir kardeşin ya da bir amcanın ya da kendi lordunun karısını almak, ne müthiş bir meydan okuma! Ne kadar cüretkâr, simgesel bir yiğitlik! Aşırı tehlikeyi göze almak, ender bir cesaret örneği göstermekti. Kaliteli hanımefendi en katı tabularla korunurdu, çünkü mirasın yasallığı onun davranışına bağlıydı; sadece doğurgan değil sadık da olmalıydı: Kocasınınki dışında hiçbir tohumun rahmine girmesine izin verilmemeliydi.

Trubadurlar, olasılıkla, zinayı söylendiği kadar sık övmediler; fakat övdüklerinde de erkek vicdanındaki hassas noktaya değinmekteydiler. Ayrıca, aristokrat evlilik stratejilerinden kaynaklanan kadın-erkek ilişkilerinin sosyal düzen için yarattığı tehlikeyi de açığa vurmaktaydılar. Bu tehlike bir çelişkiden kaynaklanmaktaydı. Saray bir yönetme ve denetleme organıydı. İktidarda olanlar, şövalye tabakasının ana gövdesini oluşturan evlenmemiş erkeklerin huzursuz enerjisini dizginlemeyi umuyorlardı. Fakat saray aynı zamanda soylu kadınları avlamanın öncelikli alanıydı. Bu tür girişimler önlenemediğine göre düzenlenmeliydi. Öncelikli alıcısının ihtiyaçlarına duyarlı olan saray edebiyatı, bu nedenle evli olmayan şövalyelerin şevkini ateşlemekteydi; fakat işlevi genç şövalyelerin karşı konulmaz cinsel coşkularının askeri aristokrasiye verebileceği zararı sınırlamak olan bir davranış kodunu da zekice aşılamaktaydı.

Saray oğlanların babalarının ya da dayılarının lordundan ders almaya geldikleri bir okul ya da *scola*'ydı (Karolenj ahlakçıların kraliyet ailesi için söyledikleri gibi, feodal prenslerin aile modeli). Evlenip kendi ailelerini kuramayanlar bu ilk çıraklıktan sonra da eğitimlerine devam ederdi. Haminin karısı, evin "hanımefendi"si, bu genç erkeklerin eğitiminde doğal olarak rol oynardı. Kadının sosyal hiyerarşide kocasına bağımlı olmasına rağmen, lord ile hanımefendi aileyi birlikte yönetirlerdi. Misyonları gençleri terbiye etmek ve öğüt vermekti, yol göstermekti.

Sarayın merkezine kurulan hanımefendi yetkisiz değildi. Evin anahtarları onun kemerine asılıydı. Gardıroba, kilere ve erzak ambarlarına göz kulak olurdu. Ailenin tüm kadınları onun otoritesi altındaydı. Onları yargılar, terbiye eder ve efendi evlendirmeye karar verdiğinde fikrini söylerdi. Dahası, bu matronların manevi yaşamına göz kulak olan eklesiastikler, onlara İsa karşısında Bakire'ninkine benzer bir rol vermekteydi. Kocalarını iyi öğütle kollamaları, mülayim olmaya yönlendirmeleri ve ihsan almaya gelenlerin davasını savunmaları gerekiyordu. Sarayda büyüyen, çoğu lordun yakın akrabaları olan ve bu nedenle özen gösterilmesi ve tatlı dille yola getirilmesi gereken gençlerin resmi koruyucusuydular. Bu gençler için evin hanımefendisi, çocukken koparıldıkları annelerinin vekili gibiydi. Ona güvenmeye yatkındılar; karşılığında o da onları terbiye edip eğitirdi. *Lancelot in Prose*'un yazarının Lake Hanımefendisi'ne atfettiği yetiştiricilik rolü tamamen hayali miydi? Burada şövalyeliğin kökeniyle ilgili mitleri, şövalye yapılmak üzere olan birine açıklayan kişi olarak resmedilir. Bu imge, lordun karısının kendisinden daha genç ve deneyimsiz oğlanlar üzerinde sahip olduğu tartışmasız nüfuzu yakalar. Hanımefendi gücünü sadece efendinin yatağını değil, sırlarını da paylaşmasından ve bunun yanı sıra, aziz biyografileri yazarlarına göre, geleceğin azizlerinin ancak geceleri sarnıçlardaki buz gibi suya dalarak direnebildikleri fiziksel çekiciliğinden alırdı. Lordla birlikte hanımefendi, sarayda ne mülkle ne de karıyla kutsanan erkekler arasındaki sonu gelmez rekabette her yarışçının azmini ölçerdi. Bu erkekler, değerli hediyelere yol açabilen efendinin "aşk"ını kazanma umuduyla birbirleriyle çekişirlerdi. Tıpkı Hıristiyanların doğal olarak kadın bir aracıya, Meryem'e hürmet etmeleri gibi, bu "gençler"in "aşk"ı da oldukça doğal bir şekilde, bu aşkı varması gereken yere, lorda, gücün ve ihsanın kaynağına yönlendireceği umut edilen bir kadına verilirdi.[4] Erkek cinsel etkinliğini disipline etmek, eril kabalığın aşırılıklarını önlemek, yaygın ve hızlı değişime uğrayan bir toplumun şiddete en düşkün kesimini yatıştırmak –uygarlaştırmak– için tasarlanan bir eğitim sisteminin kalbinde bir kadının bulunması şaşırtıcı gelmemelidir.

Modelin Etkisi

Şövalye aşkı iki erdeme, kendini tutma ve dostluk erdemlerine dayanan bir ahlak aşılayarak düzenin kurulmasına katkıda bulundu. Şövalye "ölçülülük" göstermeye, kendine hâkim olmaya ve tutkularını, özellikle bedenin içgüdülerinden kaynaklanan tutkularını dizginlemeye teşvik edilirdi. Zorla kaçırma yasadışıydı; tecavüz ve

adam kaçırma yerini oynaşma ritüeline, iyi toplumun kadınlarını fethetmenin "dürüst" (*honnête*) yoluna bıraktı. Aklın güçleri *la folie* (ahmaklık, delilik, akıldışılık) başlığı altında toplanan geniş bir kötü davranışlar yelpazesi üzerindeki etkisini genişletti. Şövalye aşkı ritüeli, genellikle kadınların neden olduğu ve kadınlarla dolu sarayın özellikle açık olduğu rahatsızlıkları bastırmaya yaradı. Tüm erkekler, din adamı olanlar ve olmayanlar saray toplantılarında en zehirli düzensizlik kaynağı olarak kadınların kışkırtıcı varlığını görmeye gelirdi.

Önce kendini tutma, sonra dostluk: Trubadur Marcabru'nün sözlüğündeki *amistat* (dostluk) sözcüğü, her zaman *amor* sözcüğünün kontrpuanı şeklinde kullanılır ve Sir Gawaine'i taklit etmeye çalışan şövalyeler hizmet etmeyi tercih ettikleri hanımefendiye *mie* –dost anlamına gelen *amie*'nin kısaltılmış şekli– diye seslenirdi. Hanımefendinin aşkını kazanmak için kendilerini unutacaklarına, ona sadakatle hizmet edeceklerine, onun hizmetinde kendilerini feda edeceklerine yemin ederlerdi. Bunlar, lordun kendi vasallarından beklediği erdemlerin aynısıydı. Şövalye aşkı teması etrafından gelişen şiirler hanımefendiye hizmette örtük olarak var olan, insanın kendi eşiti başka bir erkeğe değil, kendisinden aşağı bir kadına hizmet etmesi anlamına gelen özveriyi vurgulamaktaydı. Bu yüzden, zamanın siyasal yapısının dayandığı vasallık etiğini güçlendirdiler. Saray şiiri böylece, feodal devletin temellerinin sağlamlaşmasına yardım etti. Bütün kanıtlar, bu şiirlerin, bilinçli bir şekilde şövalye eğitiminin ayrılmaz bir parçası haline getirildiğini gösterir. Lüksleriyle havayı belirleyen, yeni modaları başlatan ve şairleri koruyan büyük prens hamiler –Aquitaine Dükü William ve yarım yüzyıl sonra, Normandiya Dükü, Anjou Kontu ve Eleanor'un kocası Henry Plantagenet gibi– din dışı bir kültürün gelişmesini teşvik ederek, Capet'lerin ciddiyetine ve kilisenin iddialarına karşı koydular. Fakat bu prensler devleti yeniden inşa etmek için de çalıştılar ve huzur kaygısıyla sivik etik denebilecek şeyi de geliştirdiler. Şövalye aşkı ritüelini başlatmasalar bile, teşvik ettiklerinden ve yayılmasına büyük katkıda bulunduklarından kuşku yoktur. Bu, onların politikasına hizmet etmekteydi.

Fine amour pratiği, açıkça, erkeklik değerlerini sergilemeyi amaçlamaktaydı. Erkekler cesaretlerini toplamaya ve özel erdemler geliştirmeye özendirilirdi. Şövalyelik yarışlarında şövalyeler turnuvalardaki gibi sınava tabi tutulurdu. Bu sınavlar bir şey kanıtlayacaksa, eşleri direnmeliydi. Dolayısıyla, başlangıçta kadın egemen konumdaydı. Kendisine verilen rolü –yem, tuzak rolü– oynaması için normal durumu olan edilgenliği ve uysallığı geçici olarak terk eder-

di. Şövalye ilan edildikleri gün mızraktaki ustalıklarını göstermek için şövalyelerin devirmeleri gereken hedef tahtası gibi, kadınlar bir sınav tahtası olarak "hazırlanır"dı. Sahip oldukları güç sadece bir tek nedenle kendilerine verilirdi: Saldırıyı karmaşıklaştırmak ve zaferi daha şanlı hale getirmek. Sonuç kuşkulu olmazdı. Oyun boğa güreşi kadar dikkatle düzenlenirdi. Saldırıyı başlatmak, geçişlerle ve dönüşlerle hasmını şaşırtmak ve sonunda ona boyun eğdirmek erkeğe düşerdi. Hanımefendi kaderinden arenadaki boğa kadar kaçabilirdi – kaçmak, kurulu düzeni bozmak olurdu. Yine de oyun "cesur" olmasını ve "dürüstçe", onurla yenilmesini gerektirmekteydi. Bu nedenle kurallar cesaret, basiret, kendini kontrol, soğukkanlılık göstermesinde ısrar ederdi. Dürtülerini bastırmalı ve hoppalık, ikiyüzlülük ve dizginsiz şehvet gibi kadınca kusurlarını düzeltmeliydi. Oyuna katıldığı andan itibaren, "saraylı" statüsünü kaybetme ve rakibi diğer kadınların kararıyla saraydan dışlanma cezalarını göze almadan, inatla uzak durarak ya da çok çabuk teslim olarak oyunun yasalarını ihlal edemezdi.

Bu nedenle yüksek sosyetede şövalye aşkı kadınları terbiye etmenin, erkeklerde kaygı uyandıran özellikleri kısıtlamanın, dişi cinsi dikkatli bir biçimde hazırlanmış bir ağın içine kapatmanın, savaşkanlığını zararsız spor alanına çekerek kadının zehirli iğnesini çıkarmanın bir aracıydı da. Aşk oyunu, kadınların erkeklere bağımlı oldukları sosyal hiyerarşiyi bozmuyor, aslında güçlendiriyordu. Oyun bitip herkes kendi ciddi işine döndükten sonra, *amie*, Tanrının onun türü, onun "toplumsal cinsiyeti" için düşündüğü yere, karı, kız evlat ya da kız kardeş olarak bağımlı olduğu erkeğin otoritesinin altına geri dönerdi. Fakat oyunun seyri içinde kendini geliştirmişti. *Fine amour* hanımefendilerin ve hanımkızların eğitimine kesinlikle katkıda bulundu ve sadece bu anlamda, kadınlar için bir "ilerleme"den söz edilebilir.

Şövalye aşkının sosyal yararının o kadar büyük olduğu anlaşıldı ki, uygulama kapsamı kısa sürede gelişti. Modelin evli olmayan şövalyeleri memnun etmek için tasarlanan en eski biçimleri (en azından bizim bildiğimiz en eski biçimler), evlenmemiş bir erkek ile evli bir kadını canlandırırdı. Şövalye aşkı edebiyatı kabul gördükçe ve temaları davranışları etkilemeye başladıkça, oyun hızla genç kızları ve evli erkekleri de kapsayacak şekilde genişledi. On ikinci yüzyılın son çeyreğinde Capet Fransa'sında şövalye aşkı ritüelleri evliliğe hazırlananlar arasında kendine bir yer buldu. Nişan yapıldıktan sonra, genç hanımefendinin, düğün gecesi vücuduna sahip olmadan önce yavaş yavaş kalbini kazanan nişanlısının âşıkane dikkatini çekmesi uygun sayılırdı: İlk *Roman de la Rose*'da, âşığın kopar-

mak istediği çiçek hâlâ bir goncadır. Karıları olan erkeklere gelince, görenek bir *amie* (dost) seçmelerine ve genç bir erkeğin sevgilisine hizmet ettiği gibi ona hizmet etmelerine izin verirdi. Bu yüzden saray toplumunun tümü oynaşmaya giderdi. Şövalye aşkı "kaliteli" insanları sıradan sürüden, güya hayvanlar gibi aşk yapan köylülerden ayırt eden genel bir eğlence haline geldi. Sonuç olarak, şairlerin bir zamanlar pek çok erkeğin menzilinin ötesinde olacak kadar tehlikeli bir yiğitlik olarak betimledikleri şey, kültürlü erkeğin ya da kadının zorunlu bir becerisi haline geldi. Önemli olan, iradenin vücut üzerindeki hükümranlığını güçlendirmek anlamına gelen kendini kontrolü sürdürmekti: Şövalye aşkının kurallarının yüksek sosyetenin erkeklerine ve kadınlarına öğrettiği şey buydu.

Andreas Capellanus'un *Aşk Üzerine Risale*'sine dönelim; bu kurgusal bir eser değil, 1200'den kısa süre önce ve okul dili Latinceyle Paris'te yazılan bir görgü kuralları kitabıdır. Bu kitabın yorumlanması kolay değildir. Kitabın retoriğinin inceliklerine duyarlı olunmalı, bir lehte ve aleyhte diyalektiğinin dönüşleri tarafından yanlış yönlendirilmemeye dikkat edilmeli ve her şeyden önce, üslup ironisine hakkını vermeye hazır olunmalıdır. Kitabın, şaşırtıcı çeşitlilikte çelişkili yorumların hedefi olmasının nedeni bu karmaşıklıktır. Aslında Alfred Karnein bunun şövalye aşkı üzerine bir ders kitabı değil, bir eleştiri olduğunu göstermiştir.[5]

Andreas bir din adamıydı, kilise hukuku ile Roma hukukundan tıp ve doğa bilimlerine kadar uzanan konularda muazzam bir bilgiye sahip çalışkan bir adamdı. Hem *langue d'oc*, hem *langue d'oïl*'de en son saray ve sokak şiirlerinin tümünü biliyordu. Ahlak dersi veren yazısını, erkekler için, özellikle de kraliyet ailesinde çıraklık eğitimi görmekte olan yüksek kültürlü genç erkekler, aşk meseleleriyle ilgilenmeleri uygun sayılacak yaşta olan gençler için yazdığını iddia eder. Yazar *fine amour*'un ne olduğunu ve oyunun nasıl oynandığını ayrıntılı bir biçimde açıklar. Fakat okurlarına, bir gün bu tutkuyu, vücuda kök salmış olan, insanları günaha yönelten bu eğilimi öğrenmeleri gerektiğini de hatırlatır. Andreas'a göre aşk bir hastalıktır; büyümenin ateşidir. Buna dayanan erkekleri sertleştiren bir sıkıntıdır. Fakat engel cesurca aşılmalıdır; aşılmazsa, Chrétien de Troyes'un *recréant* (sabıkalı) dediği şey olma ve bir kez daha kadınların gücüne boyun eğme riskine girilir. Açıkça, bu metin kadınlara hitap etmez. Andreas kitabın sonuna doğru kadınların sayısız hatasını kınayıp ve bir dizi alaycı belirlemeyle Tanrının istediği gibi erkekliğin mutlak kurallarını geri getirmenin yollarını önerirken oldukça küfürbaz olur.

Bıyık altından gülen kurum papazı, şövalye aşkı pratiğinin fe-

odal prenslerin saraylarından ödünç alınıp Capet hanedanının sarayına getirilince gündeme getirdiği sayısız zor soruya yanıt veriyordu. Akıl adına, trubadurların ölçüsüz *fine amour* düşüncesiyle alay eden Andreas, sağlıklı eril haz tiryakiliğinin kurallarını saptamaktaydı. Risalesi hızlı ve kalıcı bir başarı elde etti ve kraliyet kançılaryasının kayıtlarında korunan zamanın tek dindışı eseri olması, devletin bunu yararlı gördüğünü gösterir. Ve öyle de olmuştu. Saray hiyerarşisine saygılı olmayı öğütlüyordu. Din adamları için uygun olan ile din adamı olmayanlar için uygun olanı, türediler için uygun olan ile küçük ve yüksek soyluluğa yakışanı dikkatle ayırt etmeyi önermekteydi. Böylece hükümdarın, masasını paylaşan heterojen ve delişmen erkek gruplarını kontrol etmesine yardım etmekteydi. Her şeyden önce, kitap evlilik dışı cinselliği sınırlamayı önermekteydi ve Rüdiger Schnell bunun evlilik hukukunun gelişimiyle kusursuz bir uyum içinde olduğunu gösterdi.[6] Son olarak, eğer Danièle Jacquart ile Claude Thomasset haklıysa, kitap, Latince özgün halinden çok sonraki halk dili çevirilerinde daha açık olmak üzere, şövalye aşkı pratiğinin toplumun huzurunu bozmamasını sağlamanın çeşitli yöntemlerine anıştırmalarla doludur.[7] Andreas, cinsel hazdan vazgeçmeye henüz hazır olmayanlara "saf" aşkın yerine "karma" aşk dediği şeyi geçirmeyi önermekteydi: Cinsel birleşme sırasında belli pozisyonlar ve teknikler, meşru olmayan zürriyet riskini azaltan cinsel zevke olanak vermekteydi.

Amaçlarımız bakımından, risalenin en önemli noktası, şövalye aşkının kadınların durumunu nasıl etkilediğiyle ilgili daha açık bir fikir vermesidir. Ölçüsüzlüğü nedeniyle içtenliği kuşkulu olan kadın düşmanı ifadelerin bolluğuna rağmen, Andreas kadınların kendi sesleriyle konuşmalarına izin veren ilk yazarlardan biriydi ve bazı diyaloglarında kadınların açıkça daha iyi argümanları vardır. Kitap, erkek cinsel saldırganlığını daha az kaba ve daha az tehlikeli hale getiren göreneklerden ve pratiklerden kadınların nasıl yararlandıklarını da açığa vurur. Şövalye aşkı edebiyatının teşvik ettiği disiplin nedeniyle, kadınların kocalar ve babalar tarafından denetlenmesi giderek azaldı. Oyunun kuralları titizliğin gevşetilmesini gerektirmekteydi ve âşıklar, ne kadar sınırlı, geçici ve dikkatle kontrol edilmiş olursa olsun, bu şekilde elde edilen mahremiyet içinde buluştuklarında, kadın gücünün ilk kez haremin sınırlarının ötesine uzanmaya başladığını varsaymak akla yakın görünüyor. Üstelik, on üçüncü yüzyılın başında Fransa'da zirveye ulaşan bütünsel ilerleme, bireyleri daha önce kontrol altında tutan bazı kolektif kısıtlamalardan kurtardı.

Şövalye aşkı pratiğinin erkek davranışını ve evlilik stratejilerini kısa sürede öncekinden daha az kaba hale getirdiği konusunda Da-

niel Rocher'yle tamamen hemfikirim.[8] Şarkıları ve romansları dinlerken uygun davrandıklarını düşünmek isteyen erkekler, kadınların bir anlık haz için ele geçirilmesi ve soyun devamı için hamile bırakılması gereken vücutlar olmadıklarını kabul etmek zorundaydılar. Bir kadının kalbini kazanmanın, yani onun da istediğinden emin olmanın, dolayısıyla onun zekâsını, duyarlılığını ve benzersiz kadınca erdemlerini hesaba katmanın da önemli olduğunu öğrendiler. Kuşkusuz, *fine amour* şövalye kültürünün rahip kültürü karşısında özerkliğini kabul ettirmesine olanak sağladı. Fakat aşk yasasının kuralları sadece evlilik yatağında değil, yasal bir evliliğin mührü olan rıza alışverişinde de kadın ve erkek hakların eşitliğiyle ilgili kilise öğretileriyle uyumluydu. Bu saray modalarının 1200 yılı civarında, vaizlerin gözlerini kadınların manevi ihtiyaçlarına ve özlemlerine açmaya başladıkları sırada zafer kazanması tesadüf müydü?

Bu oyunun –bu erkekler oyununun– feodal Avrupa kadınlarına aşağı statülerinden yükselmeleri konusunda yardım ettiğinden kuşku duyulamaz. Fakat erkeklerin durumunun da benzer bir biçimde iyileştiğinden ve bu nedenle cinsiyetler arasındaki hiyerarşik uzaklığın fark edilir biçimde azalmadığından da kuşku duyulamaz. Şövalye aşkının sosyal pratikler üzerindeki kesin etkisini ölçmek için, modelin kendisine bakmamalıyız. Edebiyatın âşıkane cirit oyununda kadın eşe, hami arayan şairlerin dalkavukluk ettikleri ve ithaflarla onurlandırdıkları ve kocalarının yaptığı gibi vasalları arasında oturup kararları bildiren, imgesel aşk saraylarını yöneten kişiler olarak resmettikleri simgesel prenseslere atfettikleri yanıltıcı ve sallantılı güce bakmamalıyız. Modelin kendisinden çok daha önemli olan toplumun buna razı olması, bu dönemin toplumunun kadınlara yönelik bu eğlence edebiyatının tarif ettiği davranış kodunu bu kadar çabuk benimsemiş olmasıdır. Yeni tarzlar tuttu. Başka şarkılar ve öyküler ve hızla çoğalan imgeler, çağlar boyunca insanlara ne söylemeleri ve ne yapmaları gerektiğini öğretti ve böylece yeni tutumları giderek genişleyen toplum çevrelerine yaydı (alışılmış kalıbı izleyerek, aristokrat modellerin yavaş yavaş en alt tabakalara geçmesi gibi). Bu yüzden kadın-erkek ilişkileri Batı toplumunda benzersiz bir hal aldı. Bugün bile, cinsiyetler arası ilişkilerdeki kargaşaya rağmen, şövalye aşkı pratiklerinden kaynaklanan özellikler uygarlığımızı diğer uygarlıklardan en belirgin biçimde ayıran özellikler arasındadır.

9

Geç Ortaçağ'da Yaşam

Claudia Opitz

AVRUPA'DA ORTAÇAĞ TOPLUMU nitelik olarak öncelikle erildi; erkeklerin egemenliğini, iktidar mücadelelerini ve önyargılarını yansıtan bir kültürü vardı. Ebediyatta ve belgelerde kadınlar erkeklerin onlarla ilgili düşüncelerinin yansımaları olarak, erkek fantezilerinin idolleri ya da şeytanları olarak görünür. Fakat "yalnızca kendi işlerini ve düşlerini duyuran birçok yüksek erkek sesinin" kadınları görmezden geldiği yanılgısına düşmemeliyiz.[1] Son yıllarda bizzat kadınlar arasında artan bir ilgi ve farkındalık, bilim insanlarını kadınların tarihini "erkek fantezileri"nden ayırmaya ve Ortaçağ'ın kızlarının, annelerinin, karılarının, azizelerinin ve daha az erdemli kadınlarının yaşamlarını incelemeye yöneltti. Kendi deneyimlerinin ve etkinliklerinin, görüşlerinin, ihtiyaçlarının ve isteklerinin fotoğrafı, yavaş yavaş yeniden yapılandırılıyor.

Farklı çağlarda, farklı sınıflardan ya da mesleklerden kadınlarla ilgili değişik miktarda bilgi içeren kaynakların erkek merkezci doğası dikkate alındığında, önümüzde kolay bir görev olmadığı ortaya çıkıyor. İlk zamanlarda birinci elden anlatılar son derece enderdir. Ortaçağ'ın sonuna doğru durum belirgin bir biçimde iyileşir; sadece, kadınlar zaman zaman edebiyat eserleri üretmeye başladıkları (özellikle kadın sorunlarıyla ilgilenen Christine de Pisan gibi) için değil. Yazılı belgelerin üretiminde genel bir artışı ve daha iyi saklama koşullarını yansıtan on üçüncü yüzyıldan itibaren, başka birçok kaynak da bulunur hale gelir. Giderek daha fazla insan, özellikle üst sınıftan kadınlar kendi çağlarının entelektüel yaşamına dinleyici, okuyucu ve hami olarak katılmaya başlar. Bu ve diğer sosyal sınıflara ait belgeler, yasal vasi ve vasiyetçi gibi rollerle Ortaçağ yaşamına katılan ve bu yaşamı şekillendiren kadınları gösterir.

Bu, kadınların kültürel alanda ya da sosyal yaşamın diğer alanlarında erkek hegemonyasından kurtulabildikleri anlamına gelmez. Günlük deneyimleri erkek idealleştirmesi ve değersizleştirmesiyle şekillenen (Ortaçağ'dan uzun süre sonra da devam ettiği gibi) anlatı-

lardan toplanmalıdır. Kadınların görüşleri ve istekleri, erkek otoritesinin ve babaların, kocaların, günah çıkaran papazların sıkı yönetim örtüsünün arkasına gizli bir spekülasyon konusu olarak duruyor; eylem alanları, sosyal normlar ve baskılar tarafından sınırlanıyordu. Yine de, Geç Ortaçağ dönemi –felaketlerine ve çatışmalarına, ekonomik ve kültürel kargaşaya, dinsel histerinin yaygınlığına ve kıyamet beklentilerine rağmen– kadınlar için önemli bir uyanış ve olumlu yönde değişim dönemiydi. Kadınlar ekonomik krizlerin ve salgın hastalıkların neden olduğu yıkımdan paylarını aldıkları halde, artan sosyal hareketlilik olanaklarından, kent ticareti ve tarımdaki teknik yeniliklerden, hatta bu alandaki kazanımları saldırıya özellikle açık olsa da yeni kültürel ve dinsel hareketlerden de yararlandılar. (Dönemin sonunda Avrupa toplumunda gerçekleşen büyük değişimlere, cadılığa yaygın inanç ve cadı olduğuna inanılan kadınlara uygulanan zulüm eşlik etti.)

Kadınların Ortaçağ toplumundaki yeri, izlenmesi her zaman kolay olmasa da, dönemin sonuna doğru yasal konumlarının gelişiminde görülebilir. Farklı bölgeler ve sosyal sınıfların gösterdiği muazzam çeşitlilik, kadınların yasal statüsünü birkaç sözcükle özetlemeyi olanaksızlaştırır; fakat ben belli genel eğilimleri gösterebileceğimi umuyorum. Gelenekteki ve süregelen yerleşik pratiklerdeki temeline rağmen, tanımlayıcı olmaktan çok buyurucu olma eğiliminde olan Ortaçağ yasa kitapları, dönemin gerçekliklerinden çok yazarlarının ideallerini ve isteklerini yansıtır. Kadınların statüsünün söz konusu olduğu yerlerde, bu özellikle doğru olabilir; zira genel olarak bu yasaların formüle edilmesine kadınlar ne aktif bir biçimde karıştılar ne de bu konuda onlara danışıldı. Bu yüzden hukuk, kadınların günlük yaşamında erkek egemen bir öğe olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, daha sonra böylesine elverişsiz bir çerçeveyle nasıl uğraştıklarını ve bunu etkisizleştirmek ya da değiştirmek için hangi stratejileri geliştirdiklerini araştırmak üzere, kadınları erkek vesayetine hapseden ve birçok alanda bağımsız hareket edemez durumda bırakan yasalarla ilgili bir tartışmayla başlamayı tercih ettim.

Kadınların Yasal Maduriyet Statüsü

Ortaçağ'da erkeklerin ve kadınların yasal konumu çok sayıda özel yönetmelik, hak ve ayrıcalıkla belirlenirdi. Coğrafya, sosyal sınıf ve etnik köken ve Yahudilerin durumunda din belirleyici rol oynardı. Kent sakinleri, genellikle, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda kodlanmaya başlanan kent yönetmelikleriyle yönetilirdi. Dinsel tarikatların mensupları istisnaydı; onlar için kilise hukuku geçerliydi. Dö-

nemin başlangıcında Orta Avrupa'nın kırsal ahalisi, 1206 civarında bir düzene bağlanan Alman İmparatorluğu'nun kuzey bölgeleri için geçerli olan *Sachsenspiegel* ve güneyde *Schwabenspiegel* gibi geleneksel etnik yasalarla yönetilirdi. Pek çok Akdeniz bölgesinde Roma hukuku uygulanmaya devam ederken; Kuzey Fransa'da, daha sonra bir düzene bağlanan bir geleneksel hak ve ayrıcalık sistemi olan *coûtumes* geçerliydi. Geç Ortaçağ'ın artan sosyal hareketliliği, birçok yerde yüzyıllardır varlığını sürdüren çatışmalı yönetmeliklerden oluşan, içine girilmez sık bir fundalık yarattı. Örneğin Fransa'da devrim sırasında ve sonrasında (1789-1795) yeni yasalara geçilene kadar bir açıklığa ulaşılmadı, ulaşıldığında da bu ancak kısmen gerçekleşti.[2]

Hemen hemen bütün bu yasalar kadınların hem aile içindeki hem kamusal alandaki haklarını sınırlayan özel hükümler içermekteydi. En çarpıcısı, ailedeki erkeklerin mahcurları muamelesi gören kadınların yasal yeterlikten neredeyse evrensel olarak yoksun oluşlarıdır. Geleneksel Alman yasaları, hem özgür hem köle-hizmetçi tüm kadınları tüm kamusal işlerden ve işlemlerden dışlamaktaydı. Mahkemeye çıkamazlardı; genellikle bir baba ya da koca olan "vasiler"i tarafından temsil edilmek zorundaydılar. Yetimlerin ya da dulların davalarında vasilik erkek soyundan en yakın erkek akrabaya geçerdi. Bu yetkiyi ellerinde tutanlar, sadece tüm yasal işlemlerde kadın mahcur adına konuşma hakkına değil, mallarını kullanma ve elden çıkarma, uç durumlarda ölüm cezasına kadar varan yaptırımlarla yanlış davranışlarını cezalandırma, evliliğini uygun gördüğü şekilde ayarlama ve hatta satma hakkına da sahipti.[3]

Kadınların ekonomik bağımsızlıklarını ve feodal yöneticiler ya da hükümdarlar olarak siyasal iktidara ulaşmalarını büyük ölçüde sınırlayan (Geç Ortaçağ boyunca bu rollerde kadınlara zaman zaman rastlanmasına rağmen) bu bağımlılık, Geç Ortaçağ'da özellikle Batı ve Orta Avrupa'da bir bakıma azaldı. Özellikle evli olmayan kadınlar daha fazla hak kazandılar; on üçüncü yüzyıl yasaları, kadınlara eski Germen sistemine göre daha geniş bir kendi adlarına karar alma ve hareket etme özgürlüğü verdi. Örneğin, özel alanda kendi mallarını daha özgürce kullanabiliyor ve küçük çocuklarının vasisi olabiliyorlardı.[4]

Ne var ki, evli kadınlar, kendi hesaplarına tüccar ya da esnaf olmaları durumunda, belli istisnalar hariç kocalarının yasal vesayeti altında kaldılar. Bir kadının evde kalmış kız ya da karı olarak statüsü, hareket özgürlüğü bakımından giderek daha fazla belirleyici oldu. Geniş aile ya da klan Ortaçağ ekonomisinde ve siyasetinde yaşamsal bir öğe olmaktan hiçbir zaman çıkmadığı halde, evlilik kurumları ve çe-

kirdek aile Geç Ortaçağ'da, özellikle ailelerin çoğunlukla daha küçük ve iki kuşakla sınırlı olduğu kentlerde önem kazandı. Bir kadının aile içindeki ve dışındaki konumu, her zamankinden daha fazla evlilik statüsü ve kocasıyla ilişkisi tarafından belirlendi.

Demografik Veriler

Ortaçağ'daki günlük varoluşu başka bir koşullar kümesi daha etkiliyordu: Demografik çerçeve. Kaynakların yetersizliği ve çok az sayıda özel araştırmanın varlığı, kadınların ömrü, sağlığı, doğurganlığı, hatta toplam nüfus içindeki sayılarından söz etmeyi fiilen olanaksızlaştırır. Bununla birlikte, eldeki veriler belli hipotezlerin formülasyonuna olanak verir; bu veriler hukuksal, ekonomik ve psikolojik gelişmelere ve tutum değişikliklerine ışık tutar.

1250 ile 1500 arasında Avrupa'nın nüfusu yaklaşık üçte bir oranında azaldı.[5] Kullanılabilir işgücü ve vergi mükellefi sayısı önemli ölçüde azaldı ve vasal ile feodal lord arasındaki ilişkiyi değişmeye zorladı. (Bu dönemin büyük köylü ayaklanmalarına ve kentlerde kargaşaya tanık olması anlamlıdır.) Evlilik kalıpları da etkilendi. Daha çok kadın evlenmeden evde kaldı ve kadınlarda ortalama evlilik yaşı yükseldi.[6] Evlilik kalıplarındaki bu gözle görülebilir değişimlerin, toplam nüfus içinde kadınların fazla oluşundan kaynaklandığına dair geleneksel varsayım[7] güçlü bir saldırıya uğradı; zira erkek çocuklar ile kız çocukların doğum oranının bugünkü rakama (104:100) denk olduğu ve kızların yaşama şansının bir bakıma erkek çocuklarınkinden daha az olduğu varsayılmalıdır. Yetişkin erkeklerin kadınlara oranını belirlemek zordur; çünkü genç, evlenmemiş nüfus, tüm sosyal sınıflarda büyük bir hareketlilik göstermekteydi. Kent ile kır arasında ve kentler arasında göç olağandı, fakat değişik kalıplar izlemekteydi. Patrisyen damgalı kentler daha fazla kadın uşak barındırma eğilimindeyken, ticaret ve zanaat merkezlerinde büyük bir erkek uşak, kalfa ve çırak yoğunlaşması görülüyor.[8] Genel olarak kentler, serbest yetişkin kadınlar için sadece iş bulma ya da yaşlanınca gidilecek yerler olarak değil, dinsel ve sosyal reform merkezleri olarak da özel bir çekiciliğe sahipmiş gibi görünüyor.

Toplumsal cinsiyet yaşam süresinin belirlenmesinde sosyal sınıf, meslek ve coğrafyadan daha az önemliymiş gibi görünüyor. Açlık ya da salgın hastalıklar bastırdığında, belli bölgeler ya da sosyal gruplar üzerindeki etki farklılığının, aynı gruptan erkekler ile kadınlar arasındakinden daha fazla olması olasıydı. Veba gibi yaygın bir salgında bile, belli meslek grupları en büyük riskle karşı karşıyaydı: Hastalara bakan din adamları ve dini tarikat mensupları; hastalığı ta-

şıyan farelerle yakın temas içinde çalışan fırıncılar. Bu olayda yaş faktörü toplumsal cinsiyetten daha belirleyici olmuş olabilir; nüfusun yaşlı üyeleri çoğunlukla önceden bağışıklık kazandıkları için herkesten çok çocuklar ve gençler salgının kurbanı oldu.[9]

Bu toplumun bir istisnası, gebe ve doğuran kadınların karşı karşıya olduğu özel risktir. Çocuk doğurma yıllarında kadınların ölüm oranı, yirmi ila kırk yaş arası erkeklerin ölüm oranından açıkça daha yüksekti; ki bu, genel nüfus içinde bir erkek fazlalığına yol açmış olması gereken bir durumdur. Orta Avrupa'nın birçok kentinde ve toplumunda kadınların görünüşteki fazlalığı kısmen eksik kayıtlardan kaynaklanabilir. Ne var ki, doğurmanın tehlikelerini atlatmış olan kadınların, erkek çağdaşlarından önemli ölçüde uzun bir ömre sahip olmaları olgusu daha da önemli olabilir – on altıncı yüzyıldan itibaren belgelenebilen, fakat Geç Ortaçağ dönemi için de akla yatkın gibi görünen bir bulgu.[10] Bu riskin, çok büyük ölçüde evli kadınlarla sınırlı olması, başka bir önemli faktörü ortaya koyar. Avrupa'nın birçok kesiminde dini tarikatlardaki kadınların ve geleneksel olarak ömür boyu evlenmeden kalan kadın hizmetçilerin çok sayıda bulunması da, Ortaçağ'ın toplam nüfus yapısını belirleyici bir biçimde etkiledi.[11]

Kadının Yeri: Evlilik ve Aile

Sözleşme yapan tarafların ortalama yaşı da dahil olmak üzere, evlilik kalıpları ekonomik ve demografik dalgalanmalardan etkilendi. Örneğin, on dördüncü yüzyıldan itibaren ücretli emekçilerin evlenip aile kurmaları daha olanaklı hale geldi. Farklı sosyal sınıflar kendilerine özgü elverişli evlilik stratejileri geliştirdiler. Ortaçağ kilisesi üyelerinin evlilik pratiklerini ve ahlak kurallarını etkilemeye çalıştığı için, dinsel ve felsefi değerler de rol oynadı.

Georges Duby, kilisenin bir ayin ve tekeşli, ömür boyu süren bir birleşme biçimindeki kendi evlilik görüşünü daha önce oldukça farklı düşünen ve davranan ahaliye dayatmayı yavaş yavaş başardığını göstermiştir. Bu yüzden yaklaşık on üçüncü yüzyıldan itibaren geniş kabul gören ve modern döneme kadar sürdürülen bir "Hıristiyan [evlilik] modeli"nden söz etmek olanaklıdır: Her iki tarafın karşılıklı sevgisine ve rızasına dayanan bozulamaz bir birliktelik.[12] Bu gelişme, sadece feodal bağımlılar ile onların efendileri arasındaki ilişkide –"konsensus evliliği" vasalların bağımsız karar alma hakkını vurguladığı için– değil, ebeveynler ile çocuklar ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerde de bir değişikliğe neden oldu. Erkek-

ler için tekeşli evlilik kavramı, meşru çocuklar ve vârislerin sayısında bir sınırlama demekti; daha yaşlı kuşak ise, konsensus evliliğini, geleneksel hiyerarşik yapılara bir meydan okuma olarak gördü. Önceki yüzyıllarda evlilikler, büyük ölçüde klanlar arası bir pazarlık meselesiydi. Şimdi, gençlere gelecekteki eşlerini kendi başlarına seçmelerine izin verilecek miydi? Reşit olmayan kız evlatlar, hatta reşit olanlar, zor bir durum olan uygun bir koca bulma ya da evlenip evlenmemeye karar verme sürecine katılacak mıydı? Ve konsensus, kadınların her konuda kocalarının eşit ortağı sayılacakları anlamına mı geliyordu?

Kadın Bakış Açısından Evlilik

Eklesiastik modelde kadınlara verilen teorik karar özgürlüğünün, otoriter, aile merkezli değerlerin ve kurumların egemen olduğu Geç Ortaçağ'ın gerçek dünyasında geçerli olma şansı azdı. Evliliğin ve mal edinmenin ya da sürdürmenin bir aracı olarak büyük önemi, özellikle üst sınıftan genç kızların, büyüklerin onlarla ilgili planlarında fazla söz sahibi olmamaları anlamına geliyordu. Kilisenin eşler arasında konsensus öğretisine rağmen, eski kuşak, genç kadın akrabaların geleceğine karar vermeye devam etti ve genç erkeklerin de malın vârisi olmaları durumunda daha fazla etkileri yoktu.[13] Bu tür kararlarda daha fazla özgürlük, kırsal kesimde yaşayan ahaliyle ve kentsel alanlarda yaşayan aşağı sınıflarla sınırlıydı.[14]

Eş seçme özgürlüğünden yoksunluk kadınlara baskı yapmanın ve boyun eğdirmenin bir biçimi olarak görülemez. Basitçe, tüm bağımlıların –çocukların ve uşakların yanı sıra genç erkekler ve kadınlar– hareket özgürlüğüne benzer sınırlamalar koyan Yüksek ve Geç Ortaçağ'ın üst sınıf ve mülk sahibi ailelerinin düzenleyici bir ilkesini yansıtır.

Ayarlanmış evliliklerde kadınlara yönelik özel baskı, vücutları ve cinsellikleri üzerinde uygulanan katı denetim ve "yabancı" bir unsur gibi muamele görmekte asli olarak var olan psikolojik deformasyonla birlikte, bu kadınların yaşamlarının bir erkeğin yanında, onun (ailesinin) çıkarlarının ve ihtiyaçlarının hizmetinde bir varoluşa indirgenmesinde bulunabilir. Yine de, genç kadınlar zaten sözleşmesi yapılmış bir evliliğin iptali için kilise mahkemesine başvurarak ya da önceden bir iffetlilik yemini edip manastır duvarlarının güvenliği peşinde koşarak kendi ailelerinin planlarına karşı koymaya çalıştılar. İkinci yolu, on üçüncü yüzyıl ortasında Bohemyalı Agnes ve Fransa Kralı IX. Louis'nin (Aziz Louis) kız kardeşi Prenses Isabelle başarıyla izledi.[15]

"Baba ocağı" göreneği (Geç Ortaçağ'da aristokrasi ve kentli patrisyenler arasındaki kural) kızın, evlilik ayarlanır ayarlanmaz gelecekteki kayınlarının gözetimine devredilmesini gerektirmekteydi. Erkekler kendi aile ortamlarında kalırken, ileride gelin olacaklar çoğunlukla daha çocuk yaşta ailelerinden ayrılırlardı. Siyasal ve/veya ekonomik çıkarların bu değerli piyonları, bazen kadın manastırlarına yerleştirildi; bazen gelecekteki kocalarıyla birlikte aynı çatı altında büyürlerdi ve onlara ailenin bir evladı gibi davranılırdı.[16]

Bazı çocuk gelinler bu deneyimi tümüyle tatsız bulmamış olabilir; sonuç olarak, birçok kadın, evlilik eldeki en iyi seçenek olduğu için, kızlarına olabildiğince erken koca bulma gereğini duymaktaydı. Toplumun en üst düzeylerinde yaygın çocuk evliliği pratiğinin meşruiyeti buydu. Fakat daha az soylu ve kibar takımından olanlar arasında bile, on iki ila on beş yaş arası kızlar evlenebilir sayılmaktaydı.[17] Ne var ki, böyle bir yaşta iradelerinin ifade edilme ya da fikirlerine danışılma şansı epeyce azdı.

Çağdaş kaynaklar, evliliğin kız daha ileri bir yaşa gelinceye kadar ertelenmesinin kızın pazarlık gücü göz önüne alındığında bir iyileşmenin ilk koşulu olduğunu, fakat çıkarlarının korunacağının garantisi olmadığını gösterir. Edebi metinler ve hukuksal belgeler, sadece dul kadınlara tekrar evlenme söz konusu olduğunda nispi özerklik verildiğini gösterir; dul kadınlar birçok talip arasından birini seçebilirlerdi.[18]

Evliliğe direnen bir kız din adamlarından fazla destek bekleyemezdi. Dinsel gerekçeler gösteren Fransız Prenses Isabelle (öl. 1270) olayında, bizzat papanın kendisi onu, "erdemli bir hanımefendinin kocasının üzerinde yaratabileceği iyi etki uğruna" evlenmeye teşvik etti.[19] Birçok ünlü Ortaçağ kadınının biyografisinden bildiğimiz üzere, klanın demir pençesinden kurtulmak isteyen kızlar, "Sen elinden geleni yap, gerisini Tanrıya bırak" düşüncesiyle, hileye ve kurnazlığa başvurmak zorunda kaldılar. Yoksul Chiara tarikatının kurucusu ve San Damiano'nun başrahibesi Assisi'li Chiara ve küçük kız kardeşi Agnes, gecenin karanlığında evden kaçıp Francesco'ya ve onun geleneksel olmayan dilenci keşişler tayfasına sığındı. Biyografi yazarının bildirdiğine göre, Tanrının yardımı olmasaydı (erkek) akrabalarının tehditlerinden, küfürlerinden ve dayaklarından kurtulamazlardı.[20]

Geç Ortaçağ'dan kalma geçersiz evliliklerle ilgili mahkeme kayıtları, bu tür öykülerin salt sofuca uydurmalar olmadığını gösterir. Eşlerin ebeveynlerinin isteğine aykırı olarak yapılan evlilikler, Trento Konsili'nden (1546-1562) sonra uzun bir süre –Fransa'da 1789 Devrimi'ne kadar– geçersiz sayılmaya devam edildi. Bu tür evlilik-

lerin tarafları ebeveynlerinin ya da ailelerinin mirasından mahrum bırakılabilirdi. Kayıtlar büyük ölçüde genç erkeklerle ilgilidir ve otoriter evlilik pratiklerinin onları da olumsuz etkileyebildiğine dair varsayımı destekler. Aynı zamanda, kadınlara yasa karşısında farklı davranıldığını ve eylemlerinin farklı bir standartla ölçüldüğünü de açığa vurur. Genç kadınların bir koca seçmedeki bağımsızlıklarının kanıtına, "kaçırmalar" ve "zoraki evlilikler" olarak ele alınan davalarda rastlanması daha olasıdır. Ortaçağ'ın bakış açısı kadınlara özerk eylem alanı bırakmadığı için, bu tür gelinler erkek saldırganlığının kurbanları olarak görülürdü. Olay, pek çok durumda genç kadının katılımı olmadan gerçekleşmemesine rağmen, "adam kaçırma" olarak, yani erkek etkinliğinin sonucu olarak tarif edilirdi.[21]

Erken nişanlama, itaatsizlik durumlarında fiziksel zor kullanmaya ve yasal kovuşturmaya kadar varan gözdağı, yaşlı kuşağın gençleri ve özellikle kız çocuklarını razı etme araçlarıydı. Bu kızların ve genç kadınların, pek tanımadıkları ve pek çok durumda çok az sevgi besledikleri ya da hiç beslemedikleri erkeklerin yanında gündelik evlilik yaşamları nasıldı?

Kocaların İktidarı

Kilisenin "konsensus evliliği" öğretisi, sosyal gerçeklikleri fazla etkilemedi; aslında, tarafları eşit ortaklar haline getirmeye de çalışmadı: "Ey kadınlar, kendi kocalarınıza Rabbe tabi olur gibi tabi olun. Çünkü bedenin kurtarıcısı Mesih kilisenin başı olduğu gibi, erkek de kadının başıdır." (Efesoslulara Mektup 5:22-23). Yeni Ahit'teki bu buyruk, Geç Ortaçağ'da geçerliliğinden hiçbir şey yitirmemişti. Kilisenin ve kilise dışındakilerin gözünde, iyi bir evliliğin koşulu, erkeğin "yönetme"si ve karının koşulsuz itaat etmesiydi. Geç Ortaçağ kadınlarının dinsel biyografileri, sık sık karının bağımlı konumuna işaret eder. Assisi'li Chiara'nın annesi, *maritali jugo subdita* yani "kocasının boyunduruğu altında" olarak betimlenir ve Silezyalı Düşes Hedwig (öl. y. 1240), "yasaya göre kudretli Dük Henry'ye tabi"ydi.[22] Biyografi yazarlarına inanmak gerekirse, bu kocalar karılarının yaşamını ve (dinsel) faaliyetlerini en küçük ayrıntısına kadar denetleyerek huysuzluk ve şiddet içeren davranışlar sergilemekteydi. Birçok koca kısırlık ya da baş edilemez antipati gerekçeleriyle eşini terk etmekteydi.

Bir yandan iktidarın, diğer yandan bağımlılığın karakterize ettiği bu tür evlilik yaşamı öyküleri genel bir gerçekliği yansıtır mı? Her şeyden önce aile meselelerine bakmak için bir kilise mahkemesinin kurulduğu on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl Parisinden kalma ka-

yıtlar, bu soruya biraz ışık tutar. Pek çok davanın kocalarının şiddetine maruz kalan karıların şikâyetleriyle ilgili olması şaşırtıcı değildir; ki bu, aristokrat olmayan çevrelerde bile kocaların bir feodal lordun uşakları üzerindeki hakkı gibi, sınırsız bir disiplin hakkına sahip olduğunun bir işaretidir. Bununla birlikte, daha on üçüncü yüzyılda bu tür davaların, ayrılma ya da boşanma isteğiyle karılar ya da aileleri tarafından mahkemeye getirilmesi olgusu, kadınların evlilik boyunduruğuna, teologların ve laik ahlakçıların arzu ettiği kadar boyun eğmediklerini gösterir.

Kocalarını döven ve onlara küfreden karıların mahkemeye verildiği diğer davalar, kadınların evlilik uyumsuzluğunu her zaman edilgen bir biçimde kabul etmediklerini ve gerektiğinde fiziksel eylemle kendi çıkarlarını savunabildiklerini doğrular. Bununla birlikte, çatışmada doğrudan fiziksel güç kullanımı karıların tipik davranışı değildi; genellikle sözlü karşı çıkış, kocalarının emirlerini dinlememe ya da duymazlıktan gelme ya da gizlice itaat etmeme yoluna başvuruyorlardı. Mahkeme kayıtları, kadınlara açıkça yerine getirmedikleri teorik itaat etme görevlerinin hatırlatıldığı birçok davayı içerir.[23]

Fiili durumda, hem eklesiastik hem laik otoritelerin tekrar tekrar vurguladıkları kocaların mutlak iktidarı, bir gerçeklik olmaktan çok erkek egemen bir toplumun idealiydi – bir bütün olarak evlilik görüşleri gibi. Yine de, bu ideoloji kadınların günlük yaşamını, aile içi ve dışı çatışmaları şekillendiren bir çerçeve yarattı. Geç Ortaçağ mahkemelerinin önüne gelen bazı ceza davaları, bu ataerkil iktidar yapılarının kadınlara yönelik son derece baskıcı doğasını açığa vurur. Kadın sanıklar çoğunlukla, büyü ya da zehir yoluyla kocalarından kurtulmaya çalışmakla suçlanmaktaydı.[24] Eşler arasında eşitsiz iktidar bölüşümü kadınlar için katlanılmaz bir yük olmuş olmalı; yine de, "evlilik boyunduruğu"ndan kurtulmalarının hiçbir yolu yoktu.

Toplum, kocaları kendi karıları için sosyal kontrolün ilk ve öncelikli kademesi haline getirdi; sadece on üçüncü yüzyıldan itibaren yazılan yasa kitapları değil, kocanın karısına karşı sorumluluğunu vurgulayan kilise hukuku da bunu kanıtlar. Bu öğreti en açık ifadesini, hem eklesiastik hem laik otoriteler tarafından savunulan, kocanın karısını terbiye etme ve cezalandırma hakkında ve erkeklere tanınan yaptırımsız zina ayrıcalığında bulmaktaydı.

Evlilik İçinde ve Dışında Cinsellik

"Çoğunlukla hanımefendiyle birlikte olamıyorsunuz ve sizin gibi genç bir erkek için iffetli kalmak zordur. Neden hizmetçi kızları denemiyorsunuz?" Biyografisinden öğrendiğimize göre, Margrau Thürin-

gen'li Ludwig'e maiyeti bu şekilde takılıyordu. Bu sözler sadece efendinin kendi ailesinin kadın hizmetçileri üzerindeki sınırsız senyörel haklarını değil, bir koca olarak haklarını da ima eder. O zamanın yasaları ve kamuoyu zina yapan kadınlara ölüm cezası öngörürken, aynı suçu işleyen erkek cezasız kalırdı. On dördüncü yüzyılda, resmi olarak her kentte bulunan genelevler, bekâr genç çırakların ve kalfaların kullanımına açıktı; din adamlarına, evli erkeklere ve Yahudilere giriş izni yoktu. Ne var ki, pratikte *in flagrante delicto*'da yakalanan kocalara çok hafif cezalar verilirken, Yahudiler ömür boyu kentten kovulurdu.[25]

Kilise öğretilerinin sadece evlilik sınırları içindeki cinsel faaliyeti uygun görmesine rağmen, geleneksel laik ahlak erkeklere epeyce özgürlük tanımaktaydı. Evliliğin ana amacı bir erkeğe *meşru* vârisler sağlamak olduğu için, kadınların cinselliği sıkı bir biçimde kontrol edilmeli, vücudu kocasına saklanmalıydı. Beauvaisis'deki hukuksal geleneklerle ilgili bir kitap olan on dördüncü yüzyıla ait *Coûtumes*'ün yazarı, "Mes moult doit preudefeme soufrir et endurer avant qu'ele se met hors de la compagnie de son mari" (Fakat saygın bir kadın kocasını terk etmeden önce epeyce acı çekmeli ve katlanmalıdır) diye yazıyordu; evliliğin dayattığı yükümlülükler her şeyden önce karılar için geçerliydi. Kendi vücutları üzerinde hiçbir hakka sahip olmamak, evli kadınların –ve evlenmeye hazırlanan kızların– normuydu. Özellikle üst sınıflar, kendi genç kadınlarının erdemini kıskançlıkla koruyorlardı; pek çok aristokrat ve patrisyen ailenin kızları evliliklerinden önceki birkaç yılı manastır duvarlarının arasında geçirirdi. Dul kadınlar bile, hâlâ evlenebilecek yaşta olmaları durumunda ailenin sıkı gözetimi altında kalırdı. Kontes Delphine de Puimichel'i (öl. 1360) azizeleştirme işlemleri, Provence'ta on altı yaşında bir dulun erotik arzularını sadece ikinci bir evliliği kabul ederek tatmin edebildiğini gösterir. Duby'nin çözümlemesinin gösterdiği gibi, böyle bir zorlamadan kaçmaya kalkışan dul kadınlar ailenin ve çevrenin skandal odağı olurlardı.

Aşağı sınıftan kadınlar cinsel isteklerini gerçekleştirmekte daha az kontrole tabiydi; fakat onların durumunda ekonomik zorunluluk nedeniyle fahişeliğe zorlanma tehlikesi fazlaydı. Normandiya'daki kilise mahkemeleri, para kazanmak için kocalarının rızasıyla fahişe olan "zinakâr" kadınları suçlu bulmaktaydı. Kırsal alanlarda gençler arasında evlilik öncesi ilişkiler, sadece sert kilise yargıçlarının gözünde "evlilik dışı" sayılırdı; köylüler bu tür çiftleri birbirleriyle "sözlü" sayar, cinsel ilişkilerini meşru görürdü. Ne var ki, kadınların yararlanabildiği –her zaman istenmeyen gebelik riski taşıyan– bu "özgür aşk" biçimleri Ortaçağ'ın sonuna doğru, ye-

ni bir "burjuva" ahlakı yaygınlaştıkça giderek daha fazla saldırıya uğradı. On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, bekâr bir annenin boğularak öldürülmesi olasıydı.

Yine de, bu elverişsiz koşullara rağmen, kadınlar evlilik yatağının dışında sevgi ve haz aramaktan vazgeçmediler. Keşişler ve papazlar özellikle popüler eşlerdi; Geç Ortaçağ kadınlarının biyografileri, manevi iyiliklerine ilgi gösterme bahanesiyle kadın kilise müdavimlerinin önce güvenini, ardından teveccühünü kazanan hovarda din adamlarıyla ilgili anekdotlarla doludur. Fransız köyü Montaillou'nun, kadınlar söz konusu olduğu yerde "büyük bir etobur" olan, "ıslah olmaz" papaz Pierre Clergue'in şahsında kendi kabadayı tırmığı vardı.[26] Ortaçağ edebiyatı, benzer tiplerin sayısız örneklerini barındırır. "Kurbanları", yaptırım riskine rağmen düzenlemeden oldukça memnundular. Hem papazlar hem kadınlar için, günah çıkaran papaz ile kilise cemaati arasında var olması gereken uygun "manevi aşk" ile daha şehvetli dürtüler arasına kesin bir çizgi çekmek zordu. Saray şiirinden alınan erotik eğretilemenin mistik dinsel metinlerde ve düşünüşte benimsenmesi –on üçüncü yüzyılda yaygın bir gelişme–, kadınların zinanın sonuçlarından duydukları korku dinsel enerjilerinin ve cinsel ateşlerinin yanında sönük kalıncaya kadar, sınırların bulanıklaşmasına yardım etmiş olmalı.

Kadınlar kural olarak evlilik dışı ilişkilerini gizli tutmaya çalışırlardı. Montaillou'lu Béatrice de Planissoles, "kocalarını sevmese de . . . onlardan çok korkuyordu. Kaçamaklarını onlardan gizlerdi, onların zamanında bu maceralar yeterince önemsiz olmasına rağmen. Fark edilirse, kendisinin ya da âşığının öldürülmesinden korkuyordu."[27] Doğal olarak, bu kadınlardan bazıları yakalandı ve yargılandı. Jean-Philippe Lévy, piskoposun Paris'teki mahkemesinde görülen davaların büyük çoğunluğunun sadakatsiz karılarla ilgili olduğuna dikkat çekti; incelediği toplam on dokuz zina davasından altısı bir kocayla, on üçü bir kadınla ilgiliydi.[28] Bu durum, kadınların daha sadakatsiz olma eğiliminde olduklarından çok, kadınların günahlarını yasaların daha ciddi saydığını gösterir. Geleneksel ve sivil yasalar hem zina yapan kadına hem âşığına ölüm cezası öngördüğü halde, haksızlığa uğrayan bir karının, en azından eklesiastik olmayan mahkemelerde başvuracağı hiçbir yasal merci yoktu.

Aristokraside Evlilik Yaşamı

Yüksek aristokrasiye mensup kadınların biyografileri, bu güçsüz ve uysal karılar tablosuyla çelişme eğilimindedir. Örneğin, Silezya düşesi, sadece keskin bir dille değil, demir bir yumrukla da yönettiği

saray hizmetçilerinden –her iki cinsten– sorumluydu. Thüringen'li Sofu Elisabeth bile (öl. 1231), emirlerine uyulmasını sağlamak için güç kullanmaktan geri durmadı; bir keresinde, dilenci bir kadın uyumak istediğini söyleyerek günah çıkarmaya gitmek istemeyince, "cennetlik Elisabeth itaatsiz kadını, sonunda söyleneni yapana kadar kamçıladı".[29]

Diğer kaynaklarca da doğrulanan aristokrat kadınların otoriter ve buyurucu davranışları, ilk bakışta biraz önce çizilen bağımlı karı fotoğrafıyla keskin bir karşıtlık içindeymiş gibi görünür. Fakat bu tür örneklerde, aile yanaşmalarına ya da yoksullara karşı karı olarak değil, kendi sınıflarının üyeleri olmaktan dolayı sahip oldukları kapasiteyle davrandıkları unutulmamalıdır.

Üst sınıftan kadınlar sosyal nüfuz alanlarına ek olarak, bir kısmı kuşkusuz evlilik yoluyla kazanılan hatırı sayılır bir ekonomik güce de sahiptiler. Karılar çeyizlerini ya da evlilik paylarını oluşturan para, mücevher, giysi ve diğer "taşınır mallar" gibi kişisel eşyalar ile, ailede kullanılan ya da aile tarafından üretilen öteberi üzerinde fiilen sınırsız bir kontrole sahiptiler. Geç Ortaçağ'ın yasaları bile, evin sahibesine bu tür mallar konusunda "anahtar yetkisini" ve sınırlı iş anlaşmalarına girme hakkını vermekteydi. Birçok soylu kadın malikânelerinin ve topraklarının idaresine göz kulak olurdu – genellikle yetenekli kâhyaların yardımıyla da olsa. Bu durum, dönemin sonuna gelindiğinde genelleşen, Avrupa'nın büyük saraylarında karı ve koca için ayrı haneler pratiğini geliştirdi. Prensin hanesi ve hazinesi eşininkinden genellikle daha iyi donanımlı olmasına rağmen, eşi de uşakları, serfleri ve kendi evi olan heybetli bir feodal yönetici konumundaydı. Bütün bunların kazandırdığı hareket özgürlüğü, bağımsızlık ve bağımlılığın benzersiz ve potansiyel olarak gerilim yüklü bir bileşimiydi.[30]

Bu, çoğunlukla birlikte çok az zaman geçiren aristokrat eşler arasındaki duygusal bağ yoksunluğuna da kendince katkıda bulundu; evlilik "yakınlığı" büyük ölçüde bir yatak odasının paylaşılmasından ibaretti ve bu bile her zaman olmazdı. Biyografiler, soylu eşlerin, iş ya da kocanın feodal lorduna karşı görevleri öyle gerektirdiğinde yıllarca ayrı yaşadıklarını açığa vurur. Erken on dördüncü yüzyılda Anjou'lu II. Charles'ın bir vasalı olan Kont Elzéar de Sabran, bir keresinde beş yılını Charles'ın Sicilya'daki sarayında geçirdi; Provence'lı bir vâris olan karısı Delphine de Puimichel ise, aile mallarına göz kulak olmak üzere Güney Fransa'daki evde kaldı.[31]

Thüringen'li Azize Elisabeth'in kocası Thüringen'li Margraf Ludwig'in (öl. 1227) gezi kayıtları, birbirlerine düşkünlükleriyle ünlü bir çiftin bile birlikte çok zaman geçiremediğinin daha fazla kanı-

tını verir. Ağustos 1223'te, 1221'deki evliliklerinden on sekiz ay kadar sonra, Ludwig, Orlamünde kontuna karşı bir muharebeyi yönetmeye gitti. Eylül'de, Nordhausen'de mahkeme günündeydi ve 1224'ün başında, Ziyaret Yortusu'ndan sonra, bir şövalyeler birliğiyle Mark Brandenburg'da Gross-Göschen'deki gezici mahkemenin hazırlıklarına koyuldu. 12 Ocak'tan Şubat'ın sonuna kadar, kız kardeşi Jutta'nın ziyaretindeydi; Neuenburg'da kısa bir süre evde kaldıktan sonra, başka bir askeri sefer vesilesiyle Mark'a geri döndü. Paskalya Yortusu'nda Dresden'deydi ve ardından Delitsch'teki gezici mahkeme heyetine katıldı. Temmuz'da Neuenburg'a geri döndü; fakat Ağustos'ta bir aylık bir sefer için tekrar Polonya yoluna koyuldu. Eylül'ün sonunda, Bardewik'te başka bir mahkeme gününde görüldü ve Ekim'de, Blekede yakınlarında kamp kurdu. Kışa kadar Neuenburg'daki evinde uzun süre kalamadı. Elisabeth, bu gezilerin bazılarında, mahkeme günleri ya da gezici mahkeme gezileri gibi, kocasına eşlik etti; elbette askeri seferler, evde görmeleri gereken işleri olan karılar olmadan yapılırdı. Elisabeth 1221 ile 1227 arasında üç çocuk doğurdu; biri, Ludwig diplomatik misyonla Cremona ve Prag'dayken doğdu. Demek ki evlilik, toplam evlilik süresinin üçte biri ila yarısı kadar süren uzun ayrılıklarla geçmekteydi.[32]

Karıkoca arasında yakın bir ilişkinin gelişmesini önleyen başka bir engel de, yüksek ölüm oranı nedeniyle birçok evliliğin kısa ömürlü olmasıydı. Başlıca ölüm nedeni doğum sırasında ölümdü. Pratik nedenlerle hızla tekrar evlenme yaygındı; özellikle, genç bir kadının ölümü geride bakılması gereken küçük çocuklar bırakmışsa. Dul erkekler daha genç karılar alma eğiliminde oldukları için, eşlerin yaşları arasındaki büyük dengesizlik de uzaklık duygusuna katkıda bulunmuş olabilir. İkinci (ya da üçüncü) karının yaşlı kocası ölse ve kadın genç bir koca alsa tablo değişirdi; bu, bakılması gereken bir malikâne ya da atölye varsa, tercihten çok zorunluluktan ötürü olurdu. (Usta zanaatçıların dul karılarının kalfalarından biriyle evlenmesi yaygındı.)

Kocalar ile karıları arasındaki büyük yaş farkının neden olduğu sorunlar, Ortaçağ sanat ve edebiyatında sık rastlanan bir konudur. Eşlerin nispi yaşları ve evliliklerin ortalama süresi için güvenilir veri bulmak zor olmasına rağmen, soylu ailelerin Geç Ortaçağ şecereleriyle ilgili bir çözümleme, çok az evliliğin on beş yıldan fazla sürdüğünü gösterir. Bu yüzden, Ortaçağ'da çok az insanın, evliliği "sürekli" bir ortaklık olarak gördüğüne dair varsayım haklı gibi görünüyor; evliliğin geçici bir bağlantı olması ve insanın yaşamındaki tek bağlantı olmaması çok daha olasıydı.[33]

Dolayısıyla evlilik ilişkileri mesafeli olma eğilimindeydi ve bu, sadece aristokrasi için geçerli değildi. Genel olarak evlilik, bireylerin duygusal ihtiyaçlarından çok, şimdinin ve geleceğin ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarına hizmet için tasarlanan bir kurumu temsil etmekteydi. Kilise öğretileri hem evlilik bağlarının bozulamaz doğasını, hem Hıristiyan evliliğin evlilik aşkındaki (*dilectio* ya da *caritas*) temelini vurgulamaya devam etti; fakat bu duygunun bir tanımını arama, sevginin ne kadar küçük bir rol oynadığını gösterir.[34]

Pratik düzeyde, din adamları arasında günah çıkaran papazlar ve hukukçular evlilik aşkını son derece önemsiz bir faktör olarak ele aldılar. Yokluğu hiçbir şekilde boşanma nedeni sayılmadı; varlığı da bir evliliğin geçerliliğinin kanıtı olarak görülmedi. Ebeveyn rızasına ek olarak, evlilik ayini çocukların doğumu ve karşılıklı sadakatle tanımlanırdı; bir *modus vivendi* bulmak bireysel katılımcılara bırakılırdı. Yine de, bütün Ortaçağ evliliklerinin sevgisiz ve bütün karıların mutsuz olmadığını, çağdaş kaynaklar sayısız yolla açığa vurur. Çocuk evliliği, bir yandan genç gelinler üzerinde ağır bir baskı yaratırken, diğer yandan gençlere birbirlerine karşı sahici bir anlayış ve sevgi geliştirme olanağı sunmaktaydı. Örneğin, geç on üçüncü yüzyılda Macar sarayında yaşayan çocuk bir çift olan Salomea ile Coloman, yaklaşık aynı yaşta oldukları için, birlikte eğitim gördüler.[35] Evlilik yaşamları yukarıda tartışılan Thüringen'li Ludwig ile Elisabeth, çocukluktan beri birbirlerini tanımaktaydılar.

Bu tür örnekler, aşkı evlilik yaşamının temeli yapma buyruğu ile fiilen evrensel ayarlanmış evlilikler göreneği arasındaki görünüşte saçma çelişkinin, en azından kısmen çözülmesine yardım eder. Eşler arası aşk evlenmenin zemininden çok, ortak yaşamın sonucu sayılmaktaydı. Eşler için etkili bir sosyal birim olarak işlev görmesi gerekmeyen sevgi, şans yaver giderse hoş bir fazlalık ya da sürekli çabanın meyvesi olarak görülmekteydi.

Ortaçağ Kentlerinde Evlilik Yaşamı

Aynı güçlerin birçoğu, kentli orta sınıfın evlilik yaşamını da şekillendirdi. Bununla birlikte, genel olarak evlilik görenekleri, burjuvaziye mensup karılar için biraz daha az baskıcıymış gibi görünüyor. Ortalama evlenme yaşı daha yüksekti ve dönemin sonuna doğru daha da yükseldi (kadınların eş seçimini etkileme yeteneğini olasılıkla artıran bir durum). Dahası, yasal ve ekonomik konumları kadınlara daha fazla bağımsızlık alanı sağlamış gibi görünüyor. Ne var ki, burada da kocanın iradesi hüküm sürdü.[36]

Orta sınıfa mensup bir kadın evlilik yoluyla hatırı sayılır bir nü-

fuz alanı kazanabilirdi; bir *materfamilias* aile bütçesinden ve kocasının servetine ve iyeliklerine bağlı olarak değişen sayıda uşaklardan ve yanaşmalardan sorumluydu. Elbette kural olarak orta sınıf kent sakinleri, aristokratlardan çok daha az ferah içinde, lükse dalmak için daha az odalı mekânlarda yaşamaktaydı. Büyük ailelerin ayrı hanelerinin yerini, ortak bir amaç için çaba harcamanın bilincinde olan daha küçük bir grup almaktaydı. Ve soylu kadınların önemli bir işlevi, kocalarının yokluğunda aile mülküne göz kulak olmak olduğu halde, orta sınıftan karıkocalar –erkeklerin zorunluluktan ötürü uzun seyahatlere çıktıkları büyük tüccar aileler hariç– çok daha fazla birlikte yaşamaktaydılar.[37] Bu durum, çoğunlukla aynı çatı altında çalışan ve yaşayan zanaatçılar için özellikle geçerliydi. Birçok Ortaçağ kadınının biyografisinde kocanın varlığının önemi ifade edilir. Soylu bir kadının eylemleri diğer akrabaların, nedimelerin, diğer saray ya da aile mensuplarının varlığından etkilenirken, orta sınıf ailelerde koca sosyal normların ve denetimlerin tek uygulayıcısıydı.

Kırsal kesimde yaşayan kadınlar ve her şeyden önce kentli zanaatçıların karıları, ailenin toplam emek çıktısına katkılarının önemi nedeniyle kabul gören belli bir statüye sahiptiler. Aristokrat benzerleri gibi sırf vâris üreten kadınlar değildiler.[38] Orta Avrupa kentlerindeki tüm usta zanaatçıların üçte biri ila yarısının işlerini kalfasız yürüttükleri tahmin ediliyor; bu yüzden kadınlar ve bazen çocuklar üretilen malları satmayı ve diğer zorunlu görevleri yerine getirmeyi de kapsayan bir dizi önemli iş yapmak zorundaydılar. Geç Ortaçağ'ın kentli kadınlarının sadece ya da esas olarak "ev kadını" işlevi gördükleri fikri, en azından Alpler'in kuzeyindeki bölgeler için yanlıştır.[39] Hizmet sektöründe iş yapan zanaatçıların –kasaplar, fırıncılar, ayakkabıcılar, terziler vb.– büyük çoğunluğu, aile işine karılarının aktif katılımını istemekteydi. Özellikle zanaatçıların karıları, ailenin günlük yiyecek ve giysi ihtiyaçlarını görmeye ek olarak, çoğunlukla kendi bağımsız faaliyetleriyle aile gelirine katkıda bulunurlardı. Yerel pazar ya da lonca yönetmeliklerine tabi olmayan kumaş tüccarları için örgü ve dokuma işi yapmaktaydılar; satmak için bira ve yiyecek maddeleri üretir ya da diğer ufak tefek malların ticaretini yaparlardı. Evin sahibesinin diğer işlerden daha fazla kazanması durumunda, ailenin bazı işleri ücretli uşaklara havale edilirdi. Gebelik ve annelik bile bu faaliyetleri sanıldığından daha az sınırlamaktaydı. Sütanneler, dadılar, büyük kız kardeşler ve evlenmemiş kadın akrabalar, annelik işlevlerinin ve sorumluluklarının birçoğunu üstlenirdi.

Karıların aile için artan ekonomik önemi –en azından zanaat-

çı sınıfta– kocanın devam eden yasal ve sosyal hegemonyasıyla karşı karşıya gelince, cinsiyetler arası ilişkilerde gerilimlerin temeli atıldı. Aile içinde Ortaçağ'ın sonuna doğru başlayan "pantolon giyme" savaşı, kadınlara yönelik düşmanlığı yansıtan sayısız sahne farsının ve komik masalın –boynuzlu ya da kılıbık kocalar ve şirret kadınlarla ilgili– sosyal arka planını verir.

Annelik ve Annelik Davranışı

Kadınların toplumdaki günlük yaşamlarını ve konumlarını evlilik kadar annelik de köklü bir biçimde etkiledi. Yine de, çocuk doğurmak kadınların baş görevlerinden biri olarak görüldüğü halde, çocukları büyütme işi, diğer yerlerden çok Akdeniz bölgesinde bir "meslek" sayılmış gibi görünüyor. Görmüş olduğumuz gibi, Kuzey Avrupa'da orta sınıf kentli kadınlar, çocuklarına başkaları bakarken çeşitli işlevleri yerine getirmekteydiler ve on ikinci yüzyıldan itibaren gözlemlenebilen aristokrat ailelerin büyüklüğündeki belirgin artış, bebeklerin ve küçük çocukların annelerin yanında kalmak yerine bakım için sütannelere gönderildiğini gösterir.[40]

Shulamith Shahar, her türden Ortaçağ edebiyatında –dinsel lirikten saray destanlarına, hukuksal metinlere ve eğitim üzerine eserlere kadar– annelerin ve anneliğin ne kadar küçük bir rol oynadığını gösterdi.[41] Bunun nedeni, herhalde, Philippe Ariès'in iddia ettiği gibi Ortaçağ ebeveynlerinin çocuklarına ilgisiz olmalarından çok, bu eserlerin yazarlarının konuyla ilgili çok az bilgiye sahip olan ya da hiç olmayan erkekler olmasıdır.[42] Annelik açıkça bir kadın alanıydı ve özellikle din adamı yazarlar bu alanın ayinlerinden ve sırlarından uzak kaldılar.

Erkek yazarlar annelik rolünün ayrıntılarına fazla ilgi göstermemelerine rağmen, kadınların annelikle özdeşleştirilmesi Ortaçağ yaşam görüşünün temeliydi. *Summa Theologica*'nın çok aktarılan bir pasajında Aquino'lu Aziz Tommaso, kadınların yaratılıştaki varlığını yalnızca bu işleve atfetmekteydi: "Kitabı Mukaddes'in bahsettiği nedenden ötürü, erkeğe bir yardımcı olarak kadının meydana getirilmesi mutlak gerekliydi; aslında, bazılarının savunduğu gibi, başka bir işte erkeğe yardım etmek için değil, üreme işinde yardım etmek için; zira diğer pek çok işte erkek başka bir erkekten bir kadından alacağından daha rahat yardım alabilir."[43] Ortaçağ toplumu ve özellikle aristokrasi, Tanrının kadınları dünyaya çocuk –vâris– getirmeleri için yarattığı kanısını paylaşmaktaydı. On ikinci yüzyıldan itibaren artan bir sıklıkla ortaya çıkan soylu ailelerin şe-

cereleri, vefakâr annelikle, yani doğurganlıklarıyla ünlü kadınları kapsar. İyi bir evlilik çok çocuk demekti ve söylemeye gerek yok, iyi bir karı kocasına vâris doğururdu. Başka her şey anormal sayılırdı; kilise hukukçuları ve ahlak teologları, eşlerin Tanrı korkusuyla birbirlerine sadık olmaları durumunda, çocuksuz evlilikleri geçerli saydırtmak için çaba göstermiş olsalar da. Geç Ortaçağ'da, cinsel ilişkiyle tamamlanmayan ya da çocuksuz evliliklerin eşlerine özel unvanlar bile verildi ve çok sayıda çocuksuz karı azizeleştirildi.[44]

Doğurganlık ve Kısırlık

Ne var ki, kilisenin çocuksuz evlilikleri eşit ölçüde geçerli kabul ettirme çabaları, laik ahali arasında fazla başarılı olmadı. On üçüncü yüzyılda, birkaç yıllık evlilikten sonra çocuk doğurmayan kadınların terk edilmesi hâlâ yaygındı. Assisi'li Chiara'yı (d. 1253) azizleştirme tutanaklarından öğrendiğimize göre, Assisi'li bir şövalye çocuk doğurmadığı için karısını ebeveynlerine geri göndermişti. Yirmi iki yıl ayrı yaşadılar; ancak Chiara, geri alması durumunda karısının kısa sürede bir oğul doğuracağı kehanetinde bulununca, onu geri getirmeye ikna oldu.[45] Zaman zaman, kocanın kendisi devam eden kısırlığın sonuçlarını çekmek istemiyorsa –Provence'lı Elzéar ile Delphine de Puimichel çiftinin örneğinde olduğu gibi– kocanın ailesi müdahale eder ve kısır karıyı evine gönderirdi.

Yabancılar bile ünlü ailelerin kısırlığına büyük ilgi gösterebilirdi. Kraków'da Fransisken bir keşiş, hamisi Aziz Salomea'ya "kardeşi Dük Boleslaus ile onun karısı Krakov ve Sandormin Düşesi Kynga'nın çocukları olup olmayacağını" sormaktaydı.[46] Çocuk bolluğu sadece aile mülkiyetinin değil, eğer aile yeterince önemliyse siyasal gruplaşmaların ve bölgede istikrarın sürdürülmesini de sağlardı. Tahtın bir vârisi yoksa, o zaman taht kavgaları, iç ve dış çatışmalar, savaş ve halk için ıstırap kaçınılmazdı.

Bu yüzden Geç Ortaçağ'da, özellikle de üst sınıflar arasında kadınların hamile kalamayınca, gözü dönmüşçesine nasihat ve tedavi peşinde koşmaları pek şaşırtıcı değildir. Bu tür bir durumla ilgili aşağıdaki belge bugüne kadar gelmiştir:

> Bu mektubun hamili . . . soylu bir kadın ve sevgili bir kocanın karısıdır. Durumu büyük bir maiyetle ve at sırtında seyahat etmesine imkân tanımadığı halde, derin ve yalın bir hürmetle size geliyor. Gelişinin nedeni şudur: Evliliğinin başlangıcında birkaç oğul doğurmasına rağmen, uzun süredir döl vermemekte.

> Doğurduğu çocukların hepsi öldüğü ve o zamandan beri başka çocuk doğurmadığı için, o ve kocası derin bir üzüntü içindedirler. Mesih'in hizmetkârı ve sırdaşı olan size sığınmaya çalışmasının nedeni budur. Faziletleriniz ve dualarınızla Tanrının onu daha doğurgan yapmak için harekete geçeceğini ve evinin ve soyunun muhafazası için rahminin mübarek meyvesini Mesih'e sunabileceğini umuyor. Bu nedenle, bu hanımefendinin ve kocasının istediği gibi, yardımınızı istiyoruz ki, dualarınızla onlar adına müdahale edesiniz ve onlar özledikleri ihsanı almaya layık bulunsunlar.[47]

On ikinci yüzyılın ortasında Burgonyalı beş Cistercium başrahip tarafından ünlü üfürükçü Bingen'li Hildegard'a hitaben yazılan bu mektubu taşıyan kişi, Burgonya Krallığı'nın vârisi ve Kutsal Roma-Germen İmparatoru Friedrich Barbarossa'nın karısı Beatrice'den başkası değildi. İmparatorluk hanedanının potansiyel olarak vahim kısırlığına son vermek için, manevi otoriteyle bir ittifak aranıyordu. Hildegard alçakgönüllü duayı önererek, teolojik olarak kusursuz bir öğütle karşılık verdi. Sadece hac ziyaretleri yapma ve ant içme, Bakire ve diğer tüm uygun azizlere adaklar adama ve dua etme yoluna değil, kilisenin onay vermediği büyü yoluna da başvurdular. Ne yazık ki, ikinci yol hakkında çok az şey biliniyor. Bununla birlikte, daha yakın zamanlara ait bazı doğurganlık ayinlerinin ve pratiklerinin kökeninin daha eskiye dayandığını varsayarsak, zamanın Ortaçağ kadınları, on sekizinci yüzyılda Burgonya'daki kız kardeşleri gibi, çocuk veren perilerin barındıkları söylenen pınarlara bazı küçük hediyeler atarak onlardan yardım almaya çalışmış olabilirler. Yoksa, yüzyıl önce kadınların hâlâ yaptığı gibi, kadın ile erkek arasında simgesel bir temas hareketi olarak, Güney Fransa'da rastlanan erkeklik organına benzer dik taşlara mı dokunurlardı? Kuşkusuz, tedavi olarak aromatik bitki banyolarını, kürleri ve boyaları da denediler.

Özellikle pek çok kadın için çocuk büyütme ve bakma görevleri aşırı enerji sarf etmeyi gerektirmediğine göre, kısırlık nadiren pasif bir kabullenmeyle karşılanırdı. Ortaçağ kadınlarının çocuklarının tüm fiziksel ve entelektüel ihtiyaçlarının tek sorumlusu olmaları beklenmezdi. Üst sınıflarda banyo yaptırma ve alt değiştirme, doyurma ve göz kulak olma gibi günlük işleri yapan sütanneler ve hizmetçiler vardı; aristokrat gelinlerin genç olmalarıyla birleşen bu durum, çok büyük ailelerin oluşmasına yol açtı. Bir inceleme, ortalama çocuk sayısını sekiz ila on olarak saptadı.[48]

Zanaatçı ve köylü ailelerde, annelere düşen pay aristokrat çev-

relerdekinden epeyce fazla olmasına rağmen, kızlar, evlenmemiş akrabalar ve büyük kardeşler bebeklerin ve küçük çocukların bakımına yardım ederdi. Emzirme, alt değiştirme ve günlük bakım, daha sık olarak bizzat anneler tarafından yerine getirilen işlerdi – bu tür gruplarda önemli ölçüde düşük doğum oranına yansıyan bir olgu. Bir annenin çocuk bakımıyla ilgili görevleri, çoğunlukla diğer ailevi ve mesleki sorumluluklarıyla çatışmaktaydı; zanaatçı ve köylü sınıflarda küçük çocukların yüksek ölüm oranı, diğer ailevi ve mesleki sorumluluklara öncelik verildiğini gösterir. Barbara A. Hanawalt Geç Ortaçağ İngiltere'sinde çocuk yetiştirmeyle ilgili incelemesinde özellikle iki ila dört yaş arasındaki çocukların, yetişkin gözetiminin yokluğu nedeniyle kazayla ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını gösterdi; hareket edebilir ve evde, bahçede ve ambar avlularında dolaşabilir duruma gelince, sık sık ateşe, kuyulara, derelere ve göllere düşmekteydiler. Anneler bebekleri emzirmek için birlikte tarlaya götürüp bir kenara bıraktıklarında, yabani hayvanların saldırılarına uğruyorlardı. Bebekler açık ateşe ya da ağıldaki hayvanlara yakın bırakıldıklarında da ciddi kazalar olurdu.[49] Birbiriyle çatışan iş ve çocuk bakımı açmazı, çok sık olarak çocuğun aleyhine çözülme eğilimindeydi.

Diğer yandan, büyük çocuklara –yaklaşık dört yaşından itibaren– esas olarak kadınların sorumlu olduğu alanlarda, evde ya da bahçede küçük işler verilebilir ve böylece varlıkları yararlı hale getirilebilirdi. Ne var ki, çocukların en önemli rolü ev işlerinde zaman zaman yardımcı olmaları değil, bir tür yaşlılık sigortası olmalarıydı. Geç Ortaçağ'da, en azından Batı ve Orta Avrupa'da klan bağları önceliğini çekirdek ailelere bırakınca, kadınlar, dul kalındığında bir destek kaynağı olarak büyüyen oğullara ve kızlara güvenmiş ve onları sağlam ve makul bir yatırım olarak görmüş olmalılar.

Bu tür pratik değerlendirmeler, öne sürüldüğü gibi anneler ile çocuklar arasındaki duygusal bağların zayıfladığını göstermez. Özellikle alt sınıflarda, mekân yokluğu ve sık sık emzirme zorunluluğu, bebekler ile küçük çocukların anneleriyle son derece yakın temas içinde yaşamaları ve çoğunlukla annenin yatağını paylaşmaları demekti. 1270'te bir Macar köylü kadın, çocuklarından birini ölü bulduğunda gösterdiği tepkiyi Engizisyon'a anlatmaktaydı: "Ve ikinci çocuğumu yatağımda ölü bulunca ayağından tuttum, yataktan çıkardım ve çocuğun üzerinde çığlık atıp ağlamaya başladım. Geçtiğini sandım, fakat hareket etmiyor ve ölü gibi yatıyordu. Sonra üzülüp kederlendim; zira oğlum diğer çocuğum (bir kız) gibi ölmüştü ve oğlumu tekrar diriltmesi için Azize Margaret'e dua ettim."[50] Bir çocuğun kazayla ya da hastalıktan ölümü üzerine annenin ka-

pıldığı kederle ilgili başka birçok olay anlatılır. Bir kaza sonucu ölen genç bir adamın annesi, "o kadar kederlendi ki, feryadı etrafındaki herkesi gözyaşlarına ve kedere boğdu".[51] Biyografi yazarının söylediğine göre iki oğlundan ayrılmaya dayanamayan Flandre'lı Jutta von Hoy (öl. y. 1230) örneğinde olduğu gibi, uzun ayrılıklar da annelerde derin üzüntüye neden olabiliyordu.[52] Jutta'nın çağdaşı Thüringen'li Elisabeth, "İsa'nın hizmetinde" bir Beginin ve bir şifacının çileci yaşamını tercih ettikten sonra, çocuklarından ayrı yaşamayı üzücü bir zorunluluk saymaktaydı.[53]

Doğum Kontrolünden Bebek Öldürmeye

Tüm anneler sevecen ve vefakâr değildi, hatta çocuk sahibi olmak istemeyenler bile vardı. Geç Ortaçağ'da yaşamış birçok azizenin biyografisi, neredeyse annelik karşıtı risalelere benzer. Örneğin, mistik Angela da Foligno (d. 1309) kutsal görülerini anlatmaya, annesinin, kocasının ve çocuklarının bir salgın hastalıkta ölmesini vesile ederek kendini tamamen O'nun hizmetine adamasına olanak sağlayan Tanrıya şükran ifadesiyle başlamaktaydı.[54] Rahibe olup Umiltà adını alan görücü Rosanensis (d. 1310), görünüşe göre, bir manastıra girmeye karar verdikten sonra hiçbir üzüntü duymadan kocasını ve çocuklarını geride bırakmıştı.[55] Dönme günahkâr Cortonalı Margaret'in (d. 1297), "annelik duygusuna kapılmadan" gayri meşru oğlunu ihmal edip bir Hıristiyan görevi olarak yoksullara hizmet ettiği söylenir.[56]

Azizlerin yaşamıyla ilgili bu anlatılarda annelerle çocukların ayrılığı fedakârlık ve ıstırap çekme kapasitelerini göstermeyi amaçladığı halde, diğer çağdaş kaynaklar daha az ermiş kadınların anneliğe alternatif olarak doğum kontrolünü ve düşük yapmayı denediklerini gösterir. Kanıtlar, bu tür pratiklerin ya da yöntemlerin ne ölçüde kullanıldığıyla ilgili sonuçlar çıkarmaya izin vermeyecek kadar azdır. Söz konusu metinlerin genellikle din adamı ve teolog olan yazarları, evlilik dışı ilişkilerde ve genelevlerde olduğu gibi, cinsel temasın arkasındaki nedenin haz ya da şehvet olduğu durumlarda, kendi cemaatlerinde en azından doğum kontrolü isteğinin var olduğunu kabul etmekteydiler. Bir kadının sonuçları olmayan gizli bir ilişki sürdürmek istediğinde kullanabileceği araçlara kaçamak göndermeler yapılır: Düşük yapıcı ilaçlar ve sperm öldürücü bileşimler ya da âşığı Montaillou Papazı Pierre Clergue'in Béatrice de Planissoles'in boynuna taktığı bitki muskası gibi sihirli bir tılsım.[57]

Ne var ki, bu kıt göndermelerden ve din adamlarının polemiklerinden yola çıkarak –bazı tarihçilerin yaptığı gibi– Ortaçağ kadınlarının kendilerine ait gebelik önleyici bilgi dağarcığına ve dola-

yısıyla cinsel konularda bir özerkliğe sahip oldukları sonucuna varmak yersiz gibi görünüyor. Gebelik, doğum ve bunlarla bağlantılı tüm bilgi ve pratiklerin Ortaçağ'da bir kadın alanı olduğunu söylemek kesinlikle doğrudur. Erkeklerin bu konularda ne deneyimleri ne de sesleri vardı ve tevazu duygusu bir bebeğin doğumunda bulunmalarını önlemekteydi –bugün Ortaçağ pratikleriyle ilgili bilgi yoksunluğumuza, kadınlar arasında yaygın olan cahillikle birlikte katkıda bulunan önemli bir faktör. Yine de şurası daha açık görünüyor: Bu tür konularla ilgilenen matronlar ve ebeler, bugün sanılandan çok daha az bilgiye sahiptiler.[58]

Geç Ortaçağ'dan kalma, bütün sosyal sınıflardan kadınlar arasında doğurma korkusunun ne kadar büyük olduğunu açığa vuran sayısız mucize masalında anlatılan zor doğumlar, bu ebelerin nispi çaresizliğine de ışık tutar. Azize Chiara'nın annesi Ortulana'nın gebeliğinin sonuna doğru Assisi Kilisesi'ne gidip İsa'nın "güvenli bir loğusalık bahşetmesi" için dua ettiği söylenir.[59] Ebelerin elindeki sınırlı araçlar ve olası komplikasyonların sayısı göz önüne alındığında, dua kesinlikle gerekliydi. Sezaryen uygulaması on üçüncü yüzyıla kadar başlamadı; başladıktan sonra da ender olarak kullanıldı, çünkü ancak anne öldükten sonra buna izin verilirdi. Dolayısıyla ilk gebelikleri talihsizlikle sonuçlanan kadınların sayısı yüksekti. Kasılmayı artırmak için ilaçlar, epizyotomi, forseps gibi diğer basit müdahale araçları, büyük ölçüde bilinmiyormuş gibi görünüyor.

Bir örnek verelim. On üçüncü yüzyıl ortalarında Polonyalı soylu bir kadın olan Floriana'nın doğumu bebeğin konumu nedeniyle zorlaşınca, hazır bulunan ebeler umudu kestiler ve kadını "Tanrının insafına bıraktılar; zira çocuğun başının sadece yarısı annenin vücudundan dışarı çıkmıştı ve ne geri itilebiliyor, ne dışarı çekilebiliyordu. Floriana, öğlen duasından (öğleden sonra üç civarı) akşam duasına (akşam altı) kadar bu durumda yattı."[60] Demek ki, o sırada Kraków'da eldeki bilgi buydu: Toplumun yüksek sınıfından bir kadın bile kaderiyle –bu örnekte ölümle– baş başa bırakıldı.

Benzer bir bilgi yoksunluğu düşük konusunda da varmış gibi görünüyor. Bir kadının gebe olup olmadığını saptamanın güçlüğü başlı başına bir sorundu. Karar genellikle, ancak fetus hareket ettikten sonra emin olabilen kadına bırakılırdı. Uzmanlar bile, ancak ileri bir aşamada, karnın şişmesine ve olasılıkla rahim ağzının muayenesine dayanarak gebeliği doğrulayabiliyorlardı. Mahkeme kayıtlarına geçerken az çok değinilen bu tanı yöntemleri, genellikle, masum hayatın suçluyla birlikte yok olmamasından emin olmak için, ölüme mahkûm edilen kadınların, muayenesinde kullanılırdı.

İki on dördüncü yüzyıl ebesi, Agace la Françoise ve Jehane la

Riquedonne, Paris'teki bir mahkemede "yukarıda sözü edilen mahkûm Marion de la Court'u gördük[lerini] ve çıplak vücudunu dinleyerek ve elle yoklayarak, büyük bir gayretle muayene ettik"lerini açıkladılar. Hiçbir şekilde gebe olamayacağına karar verdiler; çünkü "karnı yağlıydı ve ziyaretimiz ve karnını muayenemiz sırasında o kadar irkildi ki, bilgimize ve yeteneğimize dayanarak çocuklu olmadığına inanıyoruz".[61]

Gebeliği erken bir aşamada fark etme ve etkili bir biçimde sona erdirme olasılığı fiilen yokmuş gibi görünüyor ve gebelik ilerledikçe düşük yapma girişimlerinin anne için tehlikesi de artmaktaydı. Bir çavdar mantarı olan ergot, Ortaçağ'da düşük yaptırıcı bir ilaç olarak kullanılırdı. Fakat ileri gebeliğin gerektirdiği yüksek dozları oldukça zehirleyici olduğu için anne ile cenin genellikle birlikte ölürdü.

Yeni doğan bebeklerin öldürülmesi ya da terk edilmesi, anneler için daha az tehlikeliydi. Dönemin yasal kaynaklarının bunları kadın suçu olarak ele alması, yalnızca erkek yazarların kadın karşıtı bir önyargısından kaynaklanmayabilir; zira erkeklerin ve kadınların meşru olmayan çocuklarına farklı bakılırdı. Soylu bir ailenin erkek soyundan meşru olmayan evlatları çoğunlukla kabul edildikleri ve yetişkin olarak klanın servetine ve gücüne katkıda bulunabildikleri halde, piç doğuran kadınlar sert cezaları ve bazen ölümü göze alırlardı. (Diğer yandan, evli bir kadının gerçekte zina yaptığını kanıtlamak zor olabiliyordu.)

Bununla birlikte, bebek öldürmek, istenmeyen gebelikle uğraşmanın tehlikeli bir yöntemi olarak kaldı; zira kilise hukukunda ve daha sonraki laik yasalarda, son derece ciddi bir suç olarak görülmekteydi. Kadının yoksulluğu tek hafifletici neden sayılırdı; bencilce rahatlık ya da şehvet nedeniyle yeni doğan çocuğunu öldüren bir kadına hem kilise yargıçları hem laik yargıçlar çok sert davranırdı; laik hukuk ölüm cezası istemekteydi.[62] 1250-1500 yılları arasında bebek öldürmekten ötürü kayıtlara geçmiş mahkûmiyet sayısı az olmasına rağmen, bu durum, suçun ender ve sert cezanın etkili bir caydırıcı olduğu anlamında yorumlanmamalıdır. Özellikle öldürme ile kazayla ölüm arasındaki çizgi akışkan olduğu için, bu, ahalinin "özel yaşam"ını kontrol etmenin yasal ve ahlaki otoriteler için ne kadar zor olduğunu yansıtır gibi görünüyor.

Bu tür ölümlerin sıklığı, kilisenin bebeklere daha iyi bakılması konusunda anneler ve sütanneler için yayımladığı sert uyarıları açıklar; bu tür ölümlerin sorumluluğu onların üzerine yıkılırdı. Laik yasalar da, tedirgin edici ölçüde yaygınlaşan bir pratik olarak görülen şeyi yansıtacak şekilde değişti. On üçüncü yüzyılda Paris ve Île de France için yayımlanmış bir yönetmelikler kümesi olan "Etablisse-

ments de Saint Louis", ihmalden ötürü çocuk ölümünün tekrarını cezai bir suç olarak kabul ettiği halde, sonraki yüzyılların yasaları daha katıydı. Çocuk katili olduğundan kuşkulanılanlar da aktif bir biçimde kovuşturmaya uğradı; bu yüzden on beşinci yüzyılda daha fazla dava ve mahkûmiyet bildirilir.

Çocukları terk etmek yoksulların son çaresiymiş gibi görünüyor. Her şeyden önce kentlerde (kimliğin belirlenme olasılığının daha az olduğu yerler) uygulanırdı. Basel'den bir on beşinci yüzyıl vakayinamesi, kadınların büyütemedikleri ya da büyütmek istemedikleri bebekleri "kasaba meclisinin ya da hastanenin önüne" bıraktıklarını bildirir.[63] En sert ceza tehdidi bile –Ren Irmağı'nda boğulmak, canlı canlı gömülmek ya da kazıkta yakılmak– uygulamaya son veremedi. Kentli aşağı sınıfın yoksulluğu çok büyüktü ve kamuoyu aşırı ihtiyaçtan ötürü normal yasal ve etik standartları ihlal etmek zorunda kalanları hoş karşılamaktaydı. On beşinci yüzyılın sonunda Strasburg'da bir yılda altı ila yirmi bebek, "yiyecek bulamayan ve bu nedenle çocuklarını büyütemeyen yoksullar tarafından" katedrale bırakıldı. Strasburg'lu laik halk vaizi Geiler von Kaysersberg, kanısını şöyle ifade etmekteydi: Son derece yoksul bir babanın oğlunu satması bile mazur görülür; bu tür istenmeyen çocuklara yaşama şansı veren her yöntem çocuk öldürmekten daha iyidir.[64] Büyük vaizin bu konudaki görüşü laik toprak yasasıyla *(Schwabenspiegel)* çakışmaktaydı. Burada da ebeveynlerin refahı ve yaşama hakkı çocuğunkinin üzerindeydi. Ebeler de aynı ilkeyle hareket etmekteydi: Doğum yapmakta olan bir kadının yaşamı ile bebeğin yaşamı arasında tercih yapmak gerekli olduğunda, annenin yaşamına öncelik verilirdi.

On dördüncü yüzyılın sonuna doğru, açlığın ve vebanın bir sonucu olarak Avrupa nüfusundaki büyük azalma, bebeklerin yaşamına daha fazla değer vermeye ve bebek öldürmede ve terk etmede bir azalmaya yol açtı. İlk önce Londra, Paris ve Strasburg gibi büyük kentlerde ve ardından daha küçük topluluklarda terk edilmiş çocuklara ve yetimlere bakmak için kurumlar kuruldu.[65] Yine de, Reform'un gelişi ve "yeni bir ahlak"ın gelişmesiyle birlikte, kadınların suç içeren ya da ahlaki olmayan davranışlarına yönelik kuşkular arttı. Örneğin, Paris yönetmeliği, "yetişkinler arasında ahlaksızlığı teşvik etmemek için" sadece "dürüst doğum"lu yetimlerin kentin kurumlarına alınacağı hükmünü içermekteydi.[66] Ortaçağ sona ermek üzereyken, özellikle alt sınıfların denetimsiz cinsel özgürlüğü, olasılıkla ekonomik koşullar birçoğuna evlenip daha düzenli bir yaşam sürme olanağı sağladığı için giderek daha fazla mahkûm edildi.

Ekmek Parası: Kadınlar ve Çalışma Hayatı

Son yüzyılda, Ortaçağ'da kadınların çalışma koşullarına, özellikle de Alman ve Amerikalı bilim insanları tarafından epeyce ilgi gösterildi.[67] Kadınların zanaatlardan, üretimden ve sanayiden dışlanmasının on dokuzuncu yüzyıl (burjuva) toplumuna özgü bir görüngü olduğunu ve önceki yüzyıllarda, birçok alanda verimli bir biçimde çalışmanın kadınlar için bir norm olduğunu tekrar tekrar gösterdiler.

Kadınlar her şeyden önce, Ortaçağ kentlerinin gelişen ekonomilerinde önemli bir rol oynadılar. Erken Ortaçağ'ın ekonomisi kadın katılımı olmadan düşünülemediği halde, Avrupa'daki kent merkezlerinin on ikinci yüzyılın başında başlayan genişlemesi, kadınlar tarafından yapılan bir dizi işi etkileyen yeni çalışma koşulları yarattı. Nüfus önemli ölçüde artıyordu ve bu artış kent ve köylerdeki yeni yoğunluk, yaşam ve çalışma kalıplarını değiştirdi. Çok sayıda erkek ve kadın evlenip kendi ailesini kurmayı düşünebiliyordu. Böyle bir çift, yeni bir ekonomik birimin çekirdeğini, kendi küçük ölçekli zanaat atölyesini, ticaret işini ya da çiftliğini işleten bağımsız aileyi oluşturuyordu. Bir çatı altında yaşayan gruplar, giderek daralıp iki kuşaklık "çekirdek" aileye dönüştü. İlk önce kentli ve hemen ardından kırsal ahali, eski feodal yapılar geriledikçe büyüyen bir pazar ekonomisinde yerel talep için üretimde bulunmaya başladı. Koşulların küçük toprak sahibi sınıf ve bu sınıfın çok sayıda evlenmemiş emekçiye olan ihtiyacı tarafından belirlendiği büyük malikânelerde, daha az insan serf ya da yarıcı olarak çalışmaktaydı. Bireyler değil, sadece evli bir çift bu tür bağımlılıktan kurtulmayı başarabilirdi. Eş bulmayı başaramayanlar, başka bir ailenin koruması altına girmek –dolayısıyla bağımlı kalmak– zorundaydılar. Tüm vatandaşlarına koruma güvencesi veren bir devlet henüz yoktu.[68]

Eşzamanlı olarak, kentlerde uzmanlaşmış, bağımsız zanaatçılardan oluşan bir nüfus doğdu ve farklı bölgeler ve ülkeler arasında düzenli ticari bağlantıların yaratılması daha fazla uzmanlaşmayı ve işbölümünü teşvik etti. Tarımsal üretim nüfusun talebini karşılamak için yoğunlaştı ve tahıl üretimi arttı. Tarımda bu uzmanlaşma ve yoğunlaşma, kırsal nüfusun ailenin kullanımına yönelik en temel malları ve gereçleri üretmek için ancak sınırlı bir olanağa sahip olması demekti. Bu yüzden, uzmanlaşma kent ile kır arasında daha fazla sosyal ve ekonomik farklılığa neden olurken, bağları ve birbirlerine olan bağımlılıkları da artıyordu.

Kadın alanının genellikle ailenin iç işlerine –ev, bahçe, çocuklar, uşaklar ve yanaşmalar, küçükbaş ev hayvanları ve belki evde üretilen malların satışı– bakma sayılmasıyla birlikte, işbölümü her iki

cins için de geçerli olma eğilimindeydi.[69] Dönemin dinsel ve laik edebiyatı, bu tür geleneksel işbölümlerine sık sık gönderme yapmaktaydı. Örneğin Minorit vaiz Rogensburg'lu Andreas (öl. 1271), evin dışında çalışan bir kadının, kümesten kaçan bir tavuk kadar yararlı olduğunu ilan etmekteydi.[70] Karısı iş takip etmek için dışarı giderken tavuklara bakmak için evde kalan koca, eski Fransız ve kaba Alman farslarının beylik bir figürüdür.[71]

Yine de, komedinin beylik figürü vardı ve Ortaçağ toplumunda toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili var olan gerilimleri yansıtmış olmalıydı. Kadınlar sadece üreme işlevleriyle ve ev işiyle sınırlı kalmazken, erkekler de, dokuma, kumaş ve yiyecek maddesi üretimi gibi bazı geleneksel "kadın" alanlarında aktifti. Esas amaç, orta ve alt sınıflarda çoğunlukla geçimlik düzeyde ya da bu düzeye yakın olan aile gelirini azamileştirmekti. Kadınların diğer işlerden daha fazla kazanmaları durumunda, ev işleri için hizmetçi tutar ya da hazır yapım yiyecek satın alırlardı. Ortaçağ kentlerinde var olduğunu bildiğimiz geniş bir hazır gıda kuruluşları yelpazesi, ikinci seçeneğin ne kadar yaygın olduğunu gösterir.

Kırsal Alanlarda Kadın İşi

Kırsal alanlar ücretli emeğe kentlerden daha az olanak sunmasına rağmen, kadınların çoğunluğu tarım sektöründe çalışmaktaydı. Yaptıkları işler çoğunlukla mevsimlikti ve esnek, göçer bir işgücüne artan taleple bağlantılıydı. Genişleyen tahıl üretiminde, şaraplık üzüm bağlarında ve kentsel dokuma sanayi için elzem hale gelen ürünlerin –kızıl kök ve çivit gibi kumaş boyamada kullanılan keten ve bitkiler– hasadında ve hazırlanmasında kadınlara ihtiyaç duyulmaktaydı. Avrupa'nın bazı bölgelerinde, ev hayvanlarının bakımı ve mandıracılık, tıpkı kentlerde olduğu gibi kırsal alanlarda da temel üretim birimini oluşturan evli çiftin üstünde ve ötesinde bir işgücü gerektirmekteydi.[72]

Çiftçi ailesi içinde karıkoca arasında nispeten açık bir işbölümü gözlemlenebilir: Kadın alanı, ev hayvanlarının bakımıyla birlikte esas olarak evi ve bahçeyi kapsamaktaydı. Süt sağma ve süt ürünleri üretmek de kadın işi olma eğilimindeydi, fakat bu işlerin büyük ölçekli yapıldığı bölgeler hariç; örneğin Doğu İsviçre'de sürüyü yazın yüksek Alp yaylalarına çıkarmak ve peynir yapmak geleneksel erkek alanı olarak kaldı. Kadınlar temel ev işlerinden sorumluydular; ekmek pişirir, bira mayalar, giysi ve yatak yapar ve onarırlardı. Yemek pişirme, ev temizliği ve çocuk bakımı gibi günlük işler, kentlerde olduğu gibi ikincil bir rol oynama eğilimindeydi; çünkü, tarımın uzmanlaşması, özel-

likle hasat zamanında artan ölçüde kadın katılımı gerektirmekteydi. Tarla sürme ve tohum ekme esas olarak eril faaliyetlerdi; fakat tahıl hasadı ve ot toplama özelleşmeyen bir iş olarak kaldı ve yirminci yüzyılın başına kadar her iki cins tarafından yapılan bir iş olmaya devam etti. Aynı şey üzüm hasadı için de geçerlidir; burada da erkekler ve kadınlar yan yana çalışır ve çoğunlukla aynı ücreti alırlardı.

Koyun kırkma, bahçe bakımı, şerbetçiotu toplama ve ot biçme, bunların yanı sıra çamaşır yıkamaya ve ekmek pişirmeye yardım etme, özellikle kadın gündelikçilerin tutulduğu diğer işlerdi. Bu işlerin birçoğu, kırsal alanda statülerini evlendiklerinde sona erecek geçici bir statü olarak görme eğiliminde olan hizmetçi kızlara havale edilirdi. Kırsal bölgelerdeki aileler, daha fazla hizmetçi nüfus dalgalanmasına tanık olmaktaydı; kentlerdeki hizmetçi sınıfı bir bakıma daha kalıcıydı.[73]

Gündelikçi gerektiren tarımsal işlerin nispi fazlalığı, kent ekonomisinin yanı sıra kırsal ekonomide de paranın artan rolünü yansıtır. Bu nedenle çiftçi kadınlar tereyağı, süt, peynir, yumurta, meyve ve zaman zaman keten, sabun, hazır mantar gibi kendi emeklerinin ürünlerini para karşılığında satarak aile gelirine katkıda bulunmaya çalışırlardı.

Kadın Tüccarlar

Kentli kadınlar da ya kendi ürettikleri malların ya da satın aldıkları veya ithal ettikleri malların tüccarları olarak aktifti. Bu durumun başından itibaren, kocanın bütün konularda karısını temsil etme ve onun adına konuşma haklarında belli bir sınırlamaya yol açtığından daha önce söz edilmişti; kadın tüccarlara sınırlı da olsa kendi adlarına ticari işlem yapma yetkisi verildi. Ticaret hacmi muazzam ölçüde değişti ve her şeyden önce, hatırı sayılır servet kazananlar loncalarda (öncelikle uzun mesafe ticaret loncaları) örgütlenen kadınlardı. Hansa Birliği'ne bağlı Lübeck'in arşivlerinde korunan vasiyetnameler bunu yansıtır. Bremen'li Mechthild, Nisan 1353'te vârislerine mücevher ve diğer eşyalarla birlikte sadece 30 mark bırakan bir vasiyetname hazırlarken, Bremen'li Alheyd adlı başka bir tüccar kocasına sadece 400 mark gibi etkileyici bir meblağ değil, değerli mücevherler, gümüş yemek takımları ve bir de ev bıraktı.[74]

Dışarıdan mal ithal etmek risksiz değildi. Erken on beşinci yüzyıldan kalma Basel kayıtları, çok sayıda tüccarın, bir kervan saldırıya uğrayıp soyulunca epeyce zarar ettiğini gösterir. Gemi taşımacılığını finanse eden altmış bir tüccardan otuz yedisi kadındı. Bunlardan biri, Cristina Oflaterin, 501 florin ve başka biri, bir eczacı-

nın dul karısı, 270 florin yatırmıştı. Diğer kadınların çoğu, 7,5 ila 9 florin arasında küçük meblağlar yatırmıştı.[75]

Ticareti yapılan mallar lüks malların yanı sıra günlük yaşamda ihtiyaç duyulan her türlü malzemeyi kapsamaktaydı. Fiyatlar bir ölçüde piyasa tarafından belirlendiği halde, hem kent hem lonca örgütleri ithal malların kalitesini kontrol ederek, ticaret hacmine ve kârlara sınırlamalar koyarak ticareti yakından denetlemekteydi. Ne var ki, bu düzenlemeler bir tek malın ticaretinde uzmanlaşmayı gerektirmiyordu. 1420'de Alman kasabası Görlitz'de Czachmannin adlı bir kadın tüccarın, yay, heybe, at başlığı, koşum takımı, yular, mahmuz ve üzengi, yanı sıra sülfür, zaç, zencar, sadak, sabun, parşömen, balmumu, kâğıt ve baharat ticareti yaptığı söylenir.[76]

Ticaret hacminin henüz düzenlenmediği Erken Ortaçağ'da, bir aile belirli bir malın hem toptan hem perakende ticaretini yapabilirdi. Bu tür durumlarda ailenin erkekleri daha büyük alım satımlar yapmak için gezerken, kadınları perakendeci dükkâna bakardı. Ne var ki, kayıtlar çok sayıda bağımsız kadın tüccarın da uzun mesafe ticaretine girdiğini gösterir. Daha on üçüncü yüzyılın başında Kuzey İtalya'nın ticaret merkezlerinin kayıtlarında görünürler. Cenova'da bir Mabilia, oğlunun yardımıyla bir Rubaldus Galetta'yla sözleşme yapmış gibi görünüyor. Mabilia, Güney Almanya'daki Swabia'dan kanvas ve keten ithal etmekteydi; Galetta bu malları dörtte bir kâr payı karşılığında Sicilya'da satmayı üstlenmişti.[77]

Avrupa'da uzun mesafeli ticaret yapan kadınların şaşaalı günleri on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda geldi; o zamanın kayıtları, İtalya'nın ötesinde birçok bölgede sayılarının arttığını gösterir. Bremenli Mechthild'in 1353 tarihli vasiyetnamesi böyle bir iş anlaşmasından söz eder. Druitgen Koller adlı Köln'lü bir kadının bir giysi üreticisiyle ortaklık kurduğu, mallarını Güney Almanya'da satmak için sözleşme yaptığı belirtilir. 1435 ile 1505 arasında, Köln'de dört kadın daha genellikle bir tek ortakla iş anlaşmalarına girmiş.[78] Ne var ki, uzak bölgelerle büyük ölçekli ticaretin söz konusu olduğu bu örnekler istisnaymış gibi görünüyor,[79] zira Geç Ortaçağ'da kadınların işleri, ailesel işlevlerle birleştirilmesi olanaklı olduğu için genel olarak eve yakın yürütülürdü.[80] Bu yüzden, kentlerde ve küçük kasabalardaki tipik görüntü, bir yan iş olarak genellikle evde yetiştirilen meyve ve sebzeden ya da diğer küçük günlük kullanım malzemelerinden oluşan malları satan pazarcı kadın ya da seyyar satıcıydı.

Bu ticaret biçimi örgütlü olmadığı, ya da herhangi bir lonca tarafından resmen denetlenmediği için rekabet büyüktü ve fiyatlar yerel piyasa tarafından belirlenirdi. Dolayısıyla kâr olanakları azdı. Alan herkese açık olmasına rağmen, kural olarak servet yapılmazdı. Bu

yüzden Ortaçağ kentlerinin vergi defterleri bu tür pazarcı kadınları, varlıkları çok cılız olduğu için hiçbir vergi ödemesi gerekmeyenler kategorisine koyarlar.

Eğitim, Şifa ve Sağlık Hizmeti

Meslek loncalarında örgütlenen kadınlar, sadece yerel tüccarlardan daha fazla kâr elde etmekle değil, genellikle daha üstün bir eğitimle de övünebilirdi. Bazen büyük paraların döndüğü karışık ticari işlemler en azından temel düzeyde okuma, yazma ve matematik becerileri gerektirmekteydi; basit bir seyyar satıcı ya da pazarcı kadın bu bilgi olmadan da yapabilirdi. İngiltere'de bir kadın, toptancılar ve uluslararası tüccarlar loncasına kabul edilmeden önce, birkaç yıllık çıraklık devresini tamamlamak zorundaydı. Fakat bu istisnaymış gibi görünüyor; Avrupa'nın geri kalan kısmında kadınlar gerekli becerileri evde ya da daha on üçüncü yüzyılda Flandre'ın büyük ticaret merkezlerinde var olan kız okullarında kazanırdı. On üçüncü yüzyılda patrisyen bir ailenin kızı ve daha sonra Cistercium bir kadın manastırının başrahibesi olan Beatrjis van Tienen'in yedi yaşından itibaren Latince okuluna devam ettiği biliniyor; bundan önce evde, kendisi de bir tüccar olan annesinden ders almıştı. Başka bir Cistercium rahibe, Nivelles'li Ida, geç on üçüncü yüzyılda kızların ve erkeklerin birlikte okudukları, belediyeye ait bir Latince okuluna gitti ve daha sonra kendi manastırı, La Ramée'nin hattathanesinin temel direği oldu.[81]

Paris, geç on üçüncü yüzyılda özellikle ileri bir eğitim merkezi olarak ortaya çıkar; yirmi bir kadın, onaylı kız ilkokulu öğretmeni olarak sıralanmaktaydı. On dördüncü yüzyılın başında, kız-erkek karışık eğitim okulları da açıldı; fakat bunlar, yüzyılın ortasında tekrar tek cins eğitime döndüler.[82] Kuzey İtalya'nın büyük ticaret kentlerinin de on üçüncü yüzyıldan itibaren kız okulları vardı. Bununla birlikte, bütün bu alanlarda zengin ebeveynlerin çocukları genellikle evde özel hocalar tarafından eğitilirdi.[83]

Almanca konuşan ülkelerde kamu okulları ancak on dördüncü yüzyılda, Almanca yazılı bir dil olarak kabul edilince ortaya çıktı. Buralara kadınlar hem öğrenci hem öğretmen olarak kabul edildiler. Öğretmenler bazen "Beginler" ya da "yeni tarikatlar"ın rahibeleriydi; fakat daha sık olarak, kent okullarında çalışan kadın öğretmenler erkek öğretmenlerin karılarıydı. Kent nizamnamesinin evli olmalarını şart koştuğu Bamberg'de olduğu gibi, bir çiftin birlikte bir okul açması sık rastlanan bir olaydı.

Kadın öğretmenlerin ekonomik durumu büyük ölçüde çalıştıkları okulun tipine bağlıydı. Belediye kurumlarındaki öğretmenlere

sabit bir maaş (bir kısmı mal olarak ödenen), bazen bedava bir oda ve yemek verilirdi.[84] Bağımsız kadın öğretmenler, daha az güvenceyle, öğrencilerin çoğunlukla mal ya da ürün biçiminde ödediği ücretle geçinirlerdi. Bu nedenle, Beginlerin yaptığı gibi cemaatlerin içinde yaşayan ya da genellikle ailedeki diğer sorumluluklarının yanında ek iş olarak ders veren öğretmenlere rastlamak şaşırtıcı değildir. Birçok yerde belediye yetkililerinin sadece evli çiftlerin okul açmasına izin vermesinin bir nedeni bu olabilir. Burada yine, sosyal olarak kabul edilebilir temel ekonomik birim, ortak bir girişimin ortakları olarak evli çiftle karşılaşırız.[85]

Kadınlar sağlık hizmetleri ve ebelik alanında da önemli bir rol oynadılar. Bütün Avrupa'da ebelik, ebelerin özel alanı olarak kaldı; fakat şifacı olarak ve bazen cerrahi müdahale de dahil hastaların tedavisinde de aktiftiler. Fakat Ortaçağ'da üniversite tıp okulları açılınca, akademik eğitimli (erkek) doktorlar geleneksel eğitimli kadın şifacıları meslek dışına sürmeye çalışarak statülerini kıskançlıkla korumaya başladılar. Üniversite tıp okullarına çok az kadın kabul edilirdi; 1321'de Calabria'lı Dük Carl tarafından cerrah ruhsatı verilen Francesca Romano, kuralı kanıtlayan istisnadır.[86] Ortaçağ Avrupa'sının en büyük öğrenim merkezi Paris'te üniversite fakültesi, kadınlar tarafından yürütülen tıp pratiğini son derece aktif bir biçimde ezmeye çalıştı. 1322'de Jacqueline Felicie de Alemania, üniversite diplomasına sahip olmadığı için yasadışı iş yapmakla suçlandı. Aynı yasak iki ünlü cerraha, Johanna Belota ve Ypres'li Margaret'e de uygulandı.[87]

Bununla birlikte, akademik kurumlardan gelen baskının daha az yoğun olduğu Avrupa'nın diğer bölgelerinde, bazı kadın hekimler yüksek itibara sahipti. Frankfurt'ta kent hekiminin kızı babasının ölümünden sonra hastaları devralmış görünüyor; 1394'te paralı askerleri tedavi ettiği için kent konseyinden iki kez ücret aldı. Kent kayıtları, bir sonraki yüzyılda Frankfurt'ta, çoğu Yahudi olmak üzere hekimlik yapan on altı kadın bulunduğunu gösterir; büyük ölçüde göz hastalıklarında ve göz cerrahisinde uzmanlaşmış gibi görünüyorlar. Kaç tane kadın hekimin, şifacının ve berber cerrahın var olduğunu tahmin etmek olanaksızdır; çünkü on dokuzuncu yüzyıla kadar aktif olan ruhsatsız hekimlerin büyük çoğunluğu resmi kayıtlara geçirilmemiştir. Kayıtlar sadece belediye yetkilileri tarafından çalıştırılan hekimlere ya da on dördüncü yüzyılda Frankfurt'taki Yahudi kadınlar gibi, kentten sürülen ya da hekimlik yapması yasaklananlara işaret eder. Yine de resmi kayıtlar, Ortaçağ boyunca ve sonrasında tıbbın tüm dallarında, hatta yaralı askerleri tedavi eden ordu cerrahları olarak (küçük, fakat her zaman var olan bir azınlık) kadınların varlığını gösterir.

Bütün dönem boyunca bir kadın sahası olarak kalan tıp alanı,

daha önce de sözü edildiği gibi jinekoloji ve ebelikti. Gelenek ve egemen ahlak, kadın hastaların erkekler tarafından muayenesini yasaklamaktaydı. Bilginler ve teologlar konuyla meşgul olduklarında da (esas olarak İtalya'da, Salerno ve diğer yerlerdeki tıp okullarında) sorun büyük ölçüde teorik kaldı.[88] Ebeler (çağdaş belgelerde çoğunlukla *matronae, obstetrices* ya da *sages-femmes* olarak anılırlar) pratik deneyim yoluyla öğrenirlerdi ve herhangi bir zanaatta ya da işte olduğu gibi öğrendiklerini yanlarında çırak olarak çalışan genç kadınlara aktarırlardı. Öyle görünüyor ki, bu zanaatçı grupları arasında bir bilgi alışverişi, dönemin sonuna doğru, Yunanca ve Arapça metinlerin çevirileri bulunabilir olunca gerçekleşmiş. On üçüncü yüzyıl tıp literatüründe, Avrupa'da daha önce bilinmeyen sezaryen operasyonlara göndermeler bunun bir işaretidir. Başka bir işaret, on beşinci yüzyıldan itibaren *Liber Trotula* olarak bilinen temel jinekolojik metnin çevirisi ve artan kullanımıdır. Bununla birlikte, bu konularda ayrıntılı bilgiden hâlâ yoksunuz.[89]

Ebelik pratiği, kentlerin vatandaşlarına yeterli tıbbi yardım sağlama çabalarının sonucu olarak giderek profesyonelleşip "bilimsel"leşti. Birçok kentin kayıtları, topluluğun sakinlerine sağlık hizmeti sunmak için hem hekim hem ebe çalıştırıldığını gösterir. Bu hekimler ve ebeler vergiden ve harçtan muaftılar ve kendilerine yakacak odun tedarik edilirdi – bazen bütün bir aileyi kapsayan ayrıcalıklar. Bazı büyük kentlerde kent konseylerinin çalıştırdığı ebeler düzenli maaş alırdı; Nürnberg 1381'de üç ayda bir 1 gulden ödüyordu ve Bruges ebelerin maaşını yılda 270 işgünü için günde 12 kuruştan hesaplamaktaydı. Ne var ki, diğer kentlerde ebeler hizmetlerini ücretlendirmek zorunda kaldılar; yoksul kadınlar için kötü sağlık hizmetine ya da böyle bir hizmetin ortadan kalkmasına yol açan bir uygulama. Suiistimaller kent konseylerine, mesleği daha katı bir biçimde kurallara bağlama fırsatı verdi; yazılı yasalar ebelik yapmanın koşullarını ve gereklerini saptadı. Geç Ortaçağ'da Avrupa'da hemen hemen her kentin, sadece eğitimi ve koşulları saptamakla kalmayıp ebelerden meşru olmayan tüm doğumları ve kuşkulu bebek öldürme vakalarını bildirmelerini de isteyerek ebeleri kamusal ahlakın ajanları haline getiren bu tür yönetmelikleri vardı.[90]

Zanaatçı Kadınlar

Kentli çalışan kadınların büyük çoğunluğu, kuşkusuz, zanaat sanayiinin bir kolunda, çeşitli işlerde ve sorumluluklarda çalıştırıldılar. Birçoğu bir aile girişiminin katılımcılarıydı, bazıları ise bağımsız üreticiler, lonca üyeleri ya da ücretli çalışanlardı. Bazı zanaatlarda,

özellikle giysi ve giysi üretimiyle bağlantılı olanlarda kadınlar egemendi; yün tarar ve eğirir, keten hazırlar ve terzi, kürkçü, çantacı ve kemerci, altın eğirici ve nakışçı olarak çalışırlardı. Nakış işinde çalışan kadınlar Paris'te ve Köln'de olduğu gibi bazen kendi kadın loncalarını oluşturdular.[91]

Erkeklere ve kadınlara eşit haklar veren en eski lonca yönetmeliklerinden biri, 1226 yılından itibaren Basel'deki kürkçüler loncasının yönetmeliğidir. Kadınlar loncaya üye olarak kabul edildikten sonra, erkeklerle aynı koşullarda çalışmalarına, satın almalarına ve satmalarına izin verilmekteydi. Daha sonra Köln, Frankfurt, Regensburg, Lübeck ve Quedlinburg'daki Alman kürkçü loncalarında da aynı şey geçerli oldu.[92] Birkaç istisna hariç, Geç Ortaçağ'da bütün Orta Avrupa'daki giysi ticaretinde benzer bir durum egemendi.

Kadınların özellikle aktif olduğu bir alan da gıda üretimiydi: Fırıncılık, kasaplık, tatlısu balıkçılığı, yağ yapımı ve bostancılık. Kumaş ve giysi işinden sonra, kadınlar tarafından en çok icra edilen zanaat, gerektirdiği fiziksel koşullara rağmen bira yapımcılığıydı. Fiziksel güç gerektiren diğer işlerde de kadınlara rastlanır; geleneksel olarak kadın işi sayılan yıkama ve ağartma işleri dışında, kadınlar, metal işleme ve inşaatçılık gibi bugün "tipik erkek" işi sayılması daha fazla olası olan alanlarda da çalışmaktaydı.[93]

1439 ila 1477 yıllarında Nürnberg'de Aziz Sebaldus Kilisesi bölgesinde dokuz kadın bakırcı, yedi pirinç ustası, bir bıçakçı, bir yüksükçü, bir tel ustası, üç tenekeci, bir pergelci ve altı ibrikçi vardı. Köln ve Frankfurt gibi diğer büyük kentlerde de durum aynıydı. İnşaat işinde kadınlar, Basel'de taşçı, sıvacı ve marangoz loncalarının üyeleri olarak ortaya çıkarlar; fakat bunların kendi başlarına usta olmaktan çok, erkek ustaların karıları ya da akrabaları olarak loncaya alınmış olmaları olası görünüyor. Harç karma, çatı kaplama ve cam takma işlerine yardım etmekteydiler ve ücretleri erkeklerinkinden daha düşük olduğu için gündelikçi olarak alınırlardı. On beşinci yüzyılın sonuna doğru, Würzburg'daki inşaatlarda çalışan kadın ameleler, günde ortalama 7,7 peni kazanırken, erkekler 11,6 peni kazanırdı. Dolayısıyla sayıları daha fazlaydı: 1428 ile 1524 arası dönemle ilgili istatistikler, sadece 750 erkeğe karşılık 2.500 kadın işçi olduğunu gösterir.[94] Bununla birlikte, burada kadınlar loncalardan ve normal çıraklıktan dışlanırlardı.

Diğer birçok zanaatta kadınlar loncalara kabul edilebilir, kendi atölyelerini açabilirlerdi; birçoğu zanaatçıların karıları ya da dul eşleriydi; fakat bekâr kadınlar da görülürdü. Normal olarak, birkaç yıllık çıraklıktan geçmeleri gerekiyordu. Lonca üyesi olunca, erkek meslektaşlarıyla aynı koşullarda, aynı haklarla, fakat aynı kısıtla-

malarla ve gece bekçiliği ve askerlik hizmeti gibi aynı yükümlülüklerle çalışırlardı. Askerlik hizmeti durumunda, kendi işliğine sahip bir kadının, hizmetin karşılığı bir kalfa tedarik etmesi ya da bir ücret ödemesi gerekiyordu.

Bazı zanaatlarda –her şeyden önce kumaş üretme zanaatında, lüks ipek ve altın nakışçılığı alanında– önemli miktarda kadın ustaya rastlanır; fakat çoğunluğu kadın kalfa ya da ücretli olarak bağımlı konumlardaydı. Zamanlarını ev işleri ile atölye işleri arasında bölüştüren ya da bazı durumlarda usta zanaatçı tarafından belli işler için işe alınan çok sayıda kadın hizmetçi de vardı.

Ayrıca, Nürnberg'in altın eğiricileri gibi, 1526'ya kadar resmi kayıtlarda görünmeyen ve daha önce herhangi bir düzenleme sistemi olmadan çalışmış birçok kadın, lonca sistemi dışında ve yönetmeliklerle düzenlenmeyen mesleklerde çalışmaktaydı. Strasburg'da örgütlü dokumacılar loncasının dışında çalışan çok sayıda kadın yün dokumacı, (erkek) lonca üyelerinin kent konseyine sürekli şikâyetlerinin konusuydu. Erkek dokumacılar kadınların ya rekabete son vermelerini ya da loncaya girip bedelini ödemelerini –birçoğunun gücünün yetemediği bir şey– istemekteydiler. Daha sonraki bir düzenleme kadınların çırak almalarını yasaklayarak atölyelerini küçük ve rekabet edemez durumda tuttu. Bu stratejiler kadınları kent dışına ya da diğer zanaatlara sürmeyi başardı; 1500'e gelindiğinde yün dokuma işinde kadınlar Strasburg kayıtlarından tamamen silinmişti.

Kadınlar diğer zanaatlardan dışlanmaya karşı da savaştılar; fakat bu çoğunlukla kaybedilen bir savaş oldu. On altıncı yüzyılda Nürnberg'li kadın çantacılar, kendilerini atölyelerinde kız işçi çalıştırma hakkından yoksun bırakan 1530 tarihli bir nizamnameye başarıyla karşı çıktılar; fakat zaferleri geçici oldu. 1540'ta yeni bir nizamname, sadece düzenli bir çıraklıktan geçmiş kadınların zanaatçılık yapmasına izin verdi, daha fazla kadın yetiştirilmesini ya da eğitimsiz kız çalıştırmayı yasakladı. Bu darbeyle birlikte kadın rekabeti kısa bir süre içinde yok olmaya mahkûm oldu.

Bu sert rekabetin başlıca nedeni olasılıkla ortada dönen paranın miktarıydı. Lonca zanaatı ustaları, hem kadın hem erkek epeyce kazanabiliyorlardı. Regensburg'da bir dokumacının evlenmemiş kızı Cecilie Wollerin babasının işini devam ettirdi ve 1341'de vasiyetnamesiyle büyük bir servet bıraktı. Çeşitli çıkar grupları arasındaki rekabet özellikle zor zamanlarda daha da şiddetliydi. Bu savaşlarda kalfalar kilit rol oynadılar; kadın hizmetçiler ve çıraklar ortalamadan üçte bir daha az kazandıklarından, erkekler onları tüm loncalardan kovdurtmak için savaştılar ve Ortaçağ'ın sonuna gelindiğinde bunu başardılar.

Bir aile girişiminde yardımcı olan kadın aile üyeleri bile saldırıya uğradılar. 1566'da Strasburg'da kalfalar, bir kemercinin, atölyesinde iki kızını çalıştırmasını protesto ettiler. Atölyesinde çalışanlar, bir kalfadan bir kadınla birlikte çalışmasının istenemeyeceğini söyleyen geleneksel hakkı dile getirdiler. Usta, kızların çalışmasına izin vermeye devam edince, kentteki tüm kemerci kalfaları protesto edip iş bıraktı. Sorun sonunda Augsburg'da toplanan kent diyetinin önüne geldi ve usta kaybetti: Kızları çalışmaya son vermek zorunda kaldı.

Daha Fazla Çalışan Kadına Hayır mı?

"Hiçbir kadın, erkekler kadar iyi bilse de bir zanaatı yasal olarak yürütemez." Adrian Beier'in zanaat yasaları üzerine 1688 tarihli kitabından alınan bu cümle, Ortaçağ'daki gelişmelerin, sonunda kadınların zanaatlardan ve ticaretten tamamen dışlanmalarına yol açtığını gösteriyor gibi.[95]

Gerçekten de birçok veri, Ortaçağ'ın sonuna doğru, özellikle lonca nizamnamelerinde kadınlara karşı artan bir düşmanlığa ve kadınların yönettiği bağımsız atölyelerin ezildiğine işaret eder. Bu eğilim, daha on beşinci yüzyılın başında farklı düzeylerde başlayan çatışmalarda –kalfalar ile kadın çıraklar arasında, eğitimli zanaatçılar ile eğitimsiz kadın gündelikçiler ve kızlar arasında, loncalardaki usta zanaatçılar ile loncaların dışındaki kadın rakipler arasında– gözlemlenebilir. On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, Köln'de daha önce tümü kadın olan ipekçiler loncasına erkekler egemendi. Rochlitz ve Leipzig'de, on beşinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde kadınlar dokumacılık işinden kovulmuştu. On altıncı yüzyıldan itibaren kadınlar Strasburg'un yün ve keten giysi üretiminden silindiler ve bu tür örnekler çoğaltılabilir.[96]

Bu gözlem birçok tarihçiyi, Geç Ortaçağ'ın, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara özgü kadın bağımlılığına ve kadının ev içi alana hapsedilmesine az çok doğrudan yol açan "kadınları mesleki yaşamdan dışlama" sürecinin başlangıcına tanık olduğu sonucuna varmaya yöneltmiştir. Ne var ki, bu yorum, hem yerel hem uzun mesafeli ticaretle uğraşan kadın tüccarlar için belirleyici dışlanma evresinin on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda değil, eğer olduysa on üçüncü ve erken on dördüncü yüzyılda gerçekleşmiş olması gibi, birçok önemli faktörü görmezlikten gelir. Örneğin, Nürnberg'de 1300'de kabul edilen balık tüccarlarıyla ilgili bir nizamname, bir kadının bir tezgâhı ancak geçici olarak, kocasının yokluğunda idare etmesine izin vermekteydi.[97]

"Dışlanma teorisi" loncaların, özellikle modern çağın başlangıcında kadınlar için tek iş kaynağı olmadığı olgusunu da görmez-

likten gelir. Birçok kadın örgütlü loncaların dışında eğirici, dokumacı ve terzi olarak her zaman çalışmıştı. On altıncı yüzyılın ekonomik gelişmeleri, Geç Ortaçağ'da başlayan bir eğilimi sadece güçlendirdi.[98]

Yeni Dünya'nın ve Hindistan'a giden deniz yolunun keşfi yeni pazarlar açtı ve ticaret merkezleri Orta Avrupa'dan kıyı ülkelere kaydığı için Avrupa'daki ekonomik kalıpları değiştirdi. Yüksek maliyetler, buna safları sıklaştırarak ve yeni üretim tekniklerinin kullanımını yasaklayarak karşılık veren loncaların aleyhine, ev sanayilerinin gelişmesini teşvik etti. Giderek daha fazla kadın, gündelikçi ya da ev sanayii üreticisi olarak bağımlı konuma zorlandı; klasik biçimiyle dokuma sanayiinde görülen bir eğilim. Giderek daha az kadın kent loncalarında dokumacı olarak kalabilirken, kırsal alanlarda daha fazla kadın büyük atölyelerin tedarikçileri olarak eğirme işini evinde yapmaktaydı.[99] Keten, pamuk ve yün eğirme işi sistematik olarak ev üretimine devredildi; çünkü bir dokumacının, ipliğin tipine ve malzemenin kalitesine bağlı olarak on beş kadar eğiriciye ihtiyacı vardı. Kentlerdeki eğiriciler talebi karşılayamadıkları için, bu durum kadınlara yeni iş olanakları yarattı, fakat sadece kırsal alanda. Kentli kadınlar, büyük ölçüde zayıf sosyal ve siyasal konumlarının bir sonucu olarak bu ekonomik dönüşüm sürecinin kurbanlarıydı.[100] Evli kadınlar için bir meslekle uğraşma ve aile gelirine katkıda bulunma olanakları modern çağın başlangıcına kadar var olmaya devam ettiği halde, bekâr kadınlar çoğunlukla daha elverişli bir konumdaydılar. Büyük imalatçıların işine yarayan yeni koşullar, daha esnek ve hareketli bir işgücü talebi yarattı; karıların ve annelerin aile içi görevleri diğer çalışmalara büyük bir engel olmaya başladı.[101]

Bağımsız kadın zanaatçıların sayısı çarpıcı bir biçimde azaldı ve eğitimin ve çıraklığın gerekli olduğu diğer alanlarda –kentlerin ya da prensliklerin gelişen bürokrasileri, öğretmenlik, sağlık hizmetleri gibi– kadınlar dezavantajlıydı. Eğitimleri, giderek daha çok ev içi konularla sınırlandı ve diğer eğitim türlerinden dışlandılar.

Geç on yedinci yüzyılda Adrian Beier, "Bir kız evlenmeye mecburdur ve gelecekteki kocasının kim olacağını kimse söyleyemez" diye yazmaktaydı. "Fakat ayakkabı yapma eğitimi gören bir kız, demircinin hiçbir işine yaramaz."[102] Bununla kadınları lonca zanaatlarından ve yeni mesleklerden dışlayarak modern çağda çalışma olanaklarını karartan bir eğilimi özetlemekteydi. Kadınların rolü, bir kocanın değilse bile başka bir erkek işverenin "hayat arkadaşı" ya da yardımcısı olmakla sınırlı olacaktı. Ortaçağ kentlerinde var olan sınırlı mesleki ve sosyal bağımsızlık olanakları, yeni ekonomik ve siyasal gelişmelerle tıkanıyordu.

Bekâr Kadınların Statüsü: Kurtuluş mu, Marjinalleşme mi?

Ortaçağ'ın sonuna gelindiğinde aile bağlarının ve evliliğin önemi artmakta olmakla birlikte kent merkezlerinde evli olmayan vatandaşların sayısı epeyce fazlaydı. Erken on dördüncü yüzyılda Basel'in yetişkin nüfusunun sadece yüzde 32,8'i evliydi; Ypres'de bu rakam yüzde 34,6, Freiburg'da yüzde 38,7 ve Dresden'de yüzde 50'ydi. Rakamlar kırsal kesimde daha yüksek olma eğilimindeydi; veba salgını döneminde yüzde 55 kadar.[103] Dengesizliğin bir kısmı, kadın ve erkek manastırlarının Ortaçağ'da kentlerde konumlanma eğiliminde olması olgusuyla açıklanabilir.

Evlenmeden kalan erkeklerin sayısı kadınlarınkinden fazla olmasına rağmen, dini cemaatlerde yaşayan çok sayıda kadın da dahil, birçok kadın yaşamının bir kısmını ya da tamamını yalnız geçirirdi. Özellikle Orta Avrupa'da ve İngiltere'de kadınlar, güçlü ve bir beceriye sahip oldukları sürece gündelikçi ya da küçük tüccar olarak geçimlerini sağlayabiliyorlardı. Örneğin Thüringen'li Elisabeth, Marburg'daki sarayını geride bırakıp sofuca bir yoksulluk yaşamı sürdürmek için kasabaya indiğinde, yün eğiriciliği yapıp hizmetçilerinin gözünde adi ve düşük ücretli bir iş tuttu.[104]

Dokuma üretiminde bu tür hazırlık ya da yardımcı niteliğindeki işleri, esas olarak evli olmayan kadınlar –İngilizce "spinster" (evde kalmış kız) sözcüğünün modern anlamına yansıyan*– yapardı; çünkü genellikle lonca nizamnamelerinin kapsamı içinde değillerdi ve pek çok kız gerekli becerileri evde öğrenirdi. Bu tür evde kalmış kızlar yasal ve ekonomik olarak bağımsız oldukları halde, genellikle yoksulluk içinde yaşıyorlardı. Erkek kalfalar, lonca sistemi içinde kendi emekleriyle doğru dürüst geçinebiliyorlardı; fakat kendi başlarının çaresine bakmaya terk edilen kadınlar, ruh ile bedeni bir arada tutmaktan fazlasını yapamıyorlardı.[105] Birçoğu hırsızlık ve çalıntı mal alma gibi daha kârlı yan işlere yöneldi. Özellikle bakılacak küçük çocukları olanlar, sofraya yiyecek koyabilmek için yasaları çiğnemeye hazırdılar. Mahkeme kayıtları bazen yakalanıp yargılandıklarını gösterir; fakat yoksullukları o kadar dillere destandı ki, yargıçlar suçlarını sık sık görmezlikten gelir ya da hafif cezalar verirdi.[106]

Ne var ki, fahişelik hırsızlıktan ve dilencilikten daha yaygındı. Evlenmemiş hizmetçi kızlar ve genç dullar açıkça yoksul ve çaresiz-

* Bu sözcük "spin" (eğirme) kökünden gelir ve kelime anlamı "eğirme işi yapan kız"dır. – ç.n.

lerse, kamusal kuşkunun –ve bazen kovuşturmanın– hedefleriydi. On üçüncü yüzyıl halk vaizi Humbert de Romans, "kentlerdeki yoksul kadınlar"ı efsunculuğa, avanaklığa ve kavgacılığa –çaresiz yoksulların yatkın olduğu tüm "günahlar"a– fakat her şeyden önce ahlaksızlığa karşı uyarmaktaydı; zira yoksulluk ve iffetsizlik çoğunlukla el ele giderdi.[107] Ahlaksızlığa karşı bu tür vaazlar, din adamlarının aşırı hararetli imgelemlerinden ya da kadınlara düşmanlıktan kaynaklanmıyor, katı sosyal gerçeklikler tarafından teşvik ediliyordu. Geç Ortaçağ'da fahişelik sadece genelev sahipleri ve kent babaları için kârlı bir yol değil, en yoksul kadınlar için hayatta kalmanın başlıca tekniğiydi de.

Genelevden Manastıra mı?

Muhtaç kadınların "zaman zaman" başvurdukları fahişelik ile birçok kentte var olan resmi evler arasında ayrımlar vardı. Resmi evler on dördüncü ve on beşinci yüzyıllar boyunca, her kent merkezinde bulunan evlenmemiş zanaatçı ve kalfa nüfusuna "hizmet" sunmayı sürdürdü. İlgili kent babaları, tamamen suçluların eline düşmesini önlemek için mesleğe göz kulak olmaya ve düzen vermeye çalıştılar. Tavernalarda ve sokaklarda kendilerini satmaya çalışan kadınlar kadar, yoksulluk, fahişelik ve suçluluk arasındaki bağların da farkındaydılar.[108]

Almanya'da profesyonel fahişelere sağlanan sözde "koruma", en azından (Fransa'da birçok genelev, başında bir "başrahibe"yle neredeyse dini cemaatler gibi örgütlüydü) kent babalarından imtiyaz alan genelev sahiplerinin gücünü ve açgözlülüğünü dengelemekten fazla bir şeydi. Düşük kazançlar, yiyeceğe, barınmaya ve her şeyden önce müşterilere çekici görünmek için giysilere ve takılara yapılan yüksek harcamalar, örgütlü fahişelerin bile yoksul kalması demekti. Birçoğu o kadar borçlandı ki, resmi olarak yasak olmasına rağmen yaygın bir biçimde genelev sahiplerinin fiili kölesi ya da serfi haline geldiler. Diğer yandan, geçici fahişeler şiddete ve namussuz müşterilere karşı asgari korumadan bile yoksundular.

Yoksul bir kadın fahişe olarak geçimini sağlamaya devam edemez ya da etmek istemezse –genellikle çok yaşlı olduğu için– son çare olarak dilencilik ya da pezevenklik kalırdı. Erken ayrılma, genellikle borçlardan ötürü olanaksızdı ve sosyal dışlanmışlık konumu evlilik olasılığını ortadan kaldırmaktaydı. Bazı kadın manastırları, on üçüncü yüzyıl ortasında Regensburg'lu Berthold'un bir vaazından etkilenip bir dini cemaate giren Thermannskirchen'li Adelheid gibi tövbekâr günahkârları kabul etmeye istekliydi. 1198'de Papa III. Inno-

centius, bir fahişeyle evlenip günahkâr yaşamdan vazgeçmesine yardım etmenin övülmeye değer bir davranış olduğunu ilan etti. Çok az kadının evlilik olmadan fahişelikten kaçınabildiği bilindiği için, "dindar kalfaları" Tanrı aşkına "yoksul bir günahkârı karı olarak alma"ya teşvik etmek üzere Halle'deki gibi hayır kurumları kuruldu. 1384'te Viyana'da üç vatandaş, "günahkâr yaşamlarından vazgeçmeye ve davranışlarını düzeltmeye çalışan yoksul özgür kadınları" kabul eden bir ev kurdu. Erken on üçüncü yüzyılın popüler dini hareketleri, Mecdelli Meryem tarikatları kurmayı teşvik etmişti; bu tarikatların cemaatlerinde, tövbekâr günahkârlara, özellikle de fahişelere daha iyi bir yaşama başlamaları için yardım edilecekti. Tüm Geç Ortaçağ papaları bu tür çabaları teşvik ettiler ve eski fahişeleri kabul eden tarikatlarla bağlantılı olmayan cemaatler bile en yüksek mevkilerden bağışlar aldılar.[109]

Viyana'da Ruhlar Evi olarak bilinen Mecdelli Meryem evi, özellikle ünlüydü; bir bakıma manastır gibi örgütlenmişti, fakat sakinlerinden rahibelik yemini istemiyordu. Fahişelikten kurtulmaya çalışan bazı kadınlar buradan saygın vatandaşların karıları olarak ayrıldılar. Yine de, bütün bu kurumlar kadınların sadece küçük bir oranını "iffetsizlik günahı"ndan kurtarabilirdi; genel olarak, kilisenin ve kent liderlerinin yarım ağız çabaları, Ortaçağ kentlerinde artan fahişeliğe karşı çok az ilerleme sağladı. Kırsal alanlarda bile, birçok genç bekârın ve dul kadının hayatta kalmak için mücadele ettiği Yüz Yıl Savaşları sırasında Fransa gibi, sosyal kaos ve ekonomik gerileme yaşayan bölgelerde gizli fahişelik artmaktaydı.

Sadece ümitsiz ekonomik beklentiler değil, eril bir dünyada sosyal statülerinin güvensizliği de, yalnız kadınlar için yaşamın özgül tehlikeleri arasındaydı. Azize Odilia'nın (öl. y. 1220) biyografisi tipik tehlikeleri açığa vurur. Kısa bir evlilikten sonra genç yaşta dul kalan Odilia, Liège kasabasında kendini ve oğlunu geçindirmek için mücadele etti. Sözde kutsal bir adamın, yakınlaşma çabalarını kabul ettiği sürece kibar davranan bir papazın sunduğu sadakaları ve nasihatı aldı. Biyografi yazarına göre, Odilia papazın yakınlaşma çabalarını geri çevirince papaz verdiği borçları "bileşik faizle" geri ödemesini istedi ve erdemli dul ancak ilahi yardımla adamın pençesinden kurtulabildi.[110] Kuzey Fransa'da, özellikle genç dulların köyün erkekleri tarafından "bedava av" sayıldığını gösteren kilise mahkemesi kayıtlarının açığa vurduğu gibi, diğer yerlerdeki kadınlar daha da kötüsünü yaşayabilirdi. Eşkıya evlerine zorla girip tecavüz ederek, bu tür kadınların erkek bir koruyucuya ne kadar acilen ihtiyaç duyduklarını göstermeye koyulurdu. (Mahkemelere ahlaksızlıkla suçlanan sanıklar olarak çıkanlar kadınlar-

dı!)[111] Tarihçiler bu tür grup tecavüzlerini ve "curcunalar"ı "erginleme ayini" olarak etiketlediler; amaç, yalnız yaşayan kadınlara en kötü evliliğin bile ne kadar tercih edilebilir olduğunu göstermek olduğu için, alaycı fakat doğru bir terim.

Dulluktaki Özgürlük?

On üçüncü yüzyıldan itibaren dul kadınlar kendilerinin ya da kocalarının ailelerinin vesayetinden giderek kurtulmaya başladılar; kocanın ölümüyle birlikte, en azından yasal olarak vasilerini kaybetmekteydiler. Gerçeklikte ise fazla özgürlük kazanmazlardı; zira yeni yasal normların ya da geleneksel sansür ve ceza ritüellerinin vesayeti altına girerlerdi. Özellikle yeni bir evlilik yapma kararı, erkek akrabaların kontrol etmek istedikleri bir konuydu. Geç Ortaçağ aristokrasisinin dul kadınlarının bu konuda genç kızlardan daha fazla söz hakları vardı; fakat bu da, ailenin önerdiği iki ya da üç aday arasında tercih yapmak demekti. Özellikle toprağa ya da bir servete sahipse, evlenebilir yaşta dul bir kadın için evlenmeden kalmak son derece zordu.

Biraz önce betimlenen bekâr kentli kadınların yoksulluğu, pek çok kadın için evde kalmışlığın ya da dulluğun özellikle istenir bir durum olmadığını gösterir ve Kuzey Fransa'da kilise mahkemesinin ahlaksızlıkla suçladığı dul kadınların kaderi, olabildiğince erken tekrar bir kocanın vasiliği ve koruması altına girmeyenlerin başına gelenleri gösterir. "Kızların ve dul kadınların krallarına hizmet etme özgürlüğü" ne, büyük ölçüde sadece manastır duvarlarının arkasında rastlanabilirdi ve sadece, oldukça özel olan Benedikten, Cistercium ve daha sonra Dominiken rahibe cemaatlerine girmenin bedelini ödeme olanaklarına sahip olanlara açıktı. Yoksul kadınlar bu cemaatlere sadece laik kardeş, yani hizmetçi olarak girmeyi umabilirdi. Böyle bir adım onlara kişisel özgürlükte bir artış getirmezdi; zira emir vermeye alışık soylu kadınların, dindar rahibelerin arkasında ve emrinde çalışırlardı.

Yüksek sosyal konumda olan dul kadınların yeniden evlenme şansları yüksek olduğu halde, birçoğu kilise öğretilerinin propagandasını yaptığı ve desteklediği "iffetli dulluk"u tercih etmekteydi. Manastırların yüksek mevkide bir dulu kabul ederken talep ettikleri bağışları aile servetinin "israfı" olarak gören erkek akrabalar, bu tercihe genellikle karşı çıkardı. Yine de on üçüncü yüzyıldan itibaren yasalar, dul kadınlara daha fazla bağımsızlık verdi; çeyizlerinden ve kocalarının vasiyetnamelerinden kalan mallarını istedikleri gibi kullanmalarına izin verilmekteydi; sadece hukuk davalarında ve

resmi belgelerin hazırlanmasında erkek bir temsilciye –artık eğitimli bir avukat olması muhtemeldi– ihtiyaçları vardı. Dul kadınlar şimdi, eskiden olduğu gibi kendi oğullarının vesayeti altına girmek yerine, kendi çocuklarının vasileri olmaktaydı. Lyon civarı gibi geleneksel göreneklerin ağırlıkta olduğu bölgelerde bile, dul kadınlar giderek daha sık kocalarının vasiyetnamelerinin tam yetkili hak sahibi olmaktaydılar.[112] Kadınların aile ekonomisine katkıları ve bir aile atölyesi ya da çiftliği için karıların artan önemi burada kabul gördü ve eski yasalarda fark edilir bir gerilemeye yol açtı.[113]

Bu gelişmeler, en azından on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda, birçoğu dul kadınların, bir girişimi miras almalarına ve kontrolünü üstlenmelerine izin veren kentli lonca nizamnamelerine sonunda dahil edildi. Bununla birlikte, bu tür atölyeler kocanın ölümünden sonra aynı şekilde işlemeye devam edemeyeceği için, nizamnameler "ustasız" bir işletmenin, mümkün olur olmaz bulunan en iyi kalfayla takviye edilmesi gerektiğini de buyurmaktaydı. Böylece erkek yönelimli lonca, dul kadınları, "hayat arkadaşı" olarak uygun görevlerini tekrar üstlensinler diye yeniden evlenmeye zorlamak için, soylu erkeklerle aynı haklara sahip olduklarını varsaymaktaydı.

Birçok zanaatçının dul karısı kendi çıkarı için evlenmiş olabilir; ekonomik ve sosyal konumlarını yitirme tehlikesi, bir loncanın resmi yönetmeliklerinin bir paragrafından daha etkili olmuş olabilir. Yine de, Ortaçağ kaynaklarında belgelenmiş, dulluğu dört gözle bekleyen ve bunu bir özgürlük zamanı olarak yaşayan kadın vakalarına da rastlıyoruz. Bunun bir örneği, 1300 yılı civarında kendisini son derece katı bir gözetim altında tutan yaşlı bir adamla iradesi dışında evlendirilen Orta İtalya'dan orta sınıf bir kadın olan Humiliana'dır. Humiliana, bütün gün çalıştıktan sonra, satıp parasını yoksullara vermek üzere geceleyin yün ve keten kumaş dokumaktaydı. Kendisinin iyelikleri çok azdı ve kocasının aile geliri üzerindeki denetimi de çok sıkıydı; dolayısıyla niyet ettiği din ve hayır işlerini yapamıyordu. Bu yüzden kocasının erken ölümü ona bir kurtuluş gibi göründü; zira evde artık kararlarına karşı çıkacak ve kendisini tehditlerle ve dayakla korkutacak kimse yoktu. Humiliana istediği kadar yoksul ve dilenci davet etme özgürlüğüne sahipti. Fakat bu özgürlük dönemi kısa sürdü; çok geçmeden dulluk haklarından vazgeçmeye –biyograficisinin vurguladığı gibi hilekârca yollarla– ve babasının evine geri dönmeye zorlandı. Humiliana "normal" bir kadın olsaydı, bu yoksunluk gerçekleşmeyebilirdi. Ne var ki, akrabalarının gözünde "anlamsız hayırseverlik"i hızlı bir müdahale gerektirmekteydi.[114]

Thüringen'li Elisabeth, dulluğun özgürlüğünü yaşamakta benzer

sorunlarla karşılaştı. Kocası öldüğü sırada yirmi yaşında ve üç çocuk annesi olan Elisabeth, saray yaşamını ve ailesini geride bırakıp kendisini yoksulluk yaşamına, hayır işlerine ve iyilik yapmaya adamaya karar verdi. Kaynanası birkaç yıl önce, bir manastıra çekilebilmesi için mirasının kendisine verilmesini isteyerek benzer bir adım atmıştı. Ne var ki, Elisabeth, kurulu bir kuruma girip kolay bir yaşam sürmeye fazla ilgi göstermedi; muhtaçların ve hastaların bakımında aktif bir rol oynayabileceği, kendisi öldükten sonra da varlığını sürdürecek bir hastane kurmak istiyordu. Bunun için toprağa ihtiyacı vardı; bu yüzden, bazı mallar üzerindeki yararlanma hakkını düpedüz sahiplik hakları gibi kullandı ve devretti: Vasiyetnamesinde, kurduğu hastaneye hastanenin bulunduğu toprağı bıraktı. Kayınbiraderleri, papa da dahil tüm yüksek mercilere başvurdular, fakat bir sonuç alamadılar; Elisabeth hastanesini güçlü Kudüslü Aziz Yahya Şövalyeleri tarikatına bağlama akıllılığını göstermişti. Sonuç, değerli malını geri almaya kararlı bir aile ile Elisabeth'in vasiyetinden yararlananlar arasında uzayıp giden bir mücadele oldu.[115]

Elisabeth'in vasiyetnamesi, türünün tek örneği değildi; tüm kilise ve manastır mallarının önemli bir kısmı, zahit kadınların bağışlarından kaynaklanmaktaydı. Bu yüzden, Ortaçağ yasa koyucularının aile servetinin dağılmasını, yasal çatışmaları ve kilisenin daha fazla mal edinmesini önlemek için dul kadınların miras haklarını kısmaya ya da erkek akrabaların vasiliğini yeniden yürürlüğe koymaya çalışmalarına fazla şaşmamak gerekir.[116]

Kadınlara aileyle ve aile dükkânı ya da çiftliğiyle ilgili daha fazla sorumluluk vermenin olası olduğu aristokrat çevrelerde bile, sıkıntı zamanlarında yeni kısıtlamalar biçimini alan belli bir güvensizlik varlığını sürdürdü. Geç Ortaçağ'ın sonuna doğru, tam da hatırı sayılır miktarda sermaye, zengin dul kadınların elinde toplanmaya başladığı sırada –özellikle İtalya'nın zengin ticaret merkezlerinde– kent yönetimlerinin, daha önce kilisenin ilgisine terk edilen dul kadınların ve yetimlerin kaderiyle ilgilenmeye başlaması herhalde tesadüf değildir. Kent babaları, aristokratların her zaman yaptığı gibi, hali vakti yerinde vatandaşları "koruma"ya ve hareket özgürlüklerini kısıtlamaya başladılar. Örneğin Strasburg'da on beşinci yüzyılda yürürlüğe giren yönetmelikler, dul kadınların hayır (kilise) kurumlarına bağışlayabilecekleri ya da bırakabilecekleri meblağlara sınırlamalar getirmekteydi; dul Humiliana'ın durumunda olduğu gibi, amaç ailelerin mirasları kaybetmelerini önlemekti.[117]

Mevcut sosyal düzeni ve servet dağılımını devam ettirme kaygısı, dul kadınların haklarını kısıtlayan yasaların çıkarılmasına yol açtı. On dördüncü yüzyılda İtalya'da dul kadınlar üzerinde erkek ve-

sayeti yeniden yürürlüğe sokuldu ve Avrupa'nın geri kalan kısmı, yaklaşık yüz elli yıl sonra aynı yolu izledi. Cinsiyetler arası ilişki ve kadın imgesi bir "burjuva" ideolojisi damgasını kazandı; bu ideolojiye göre erdemli karı ve anne kendisini ailesine adamakta ve ticaretinde ya da mesleğinde aktif bir rol almadığı bir "tedarikçi"ye ekonomik bağımlılık içinde yaşamaktaydı.

Ortaçağ'da Bir Kadın Hareketi Var mıydı?

Üst sınıfların bekâr ve dul kadınlarına düzeylerine uygun hizmet sağlanabilen sadece bir tür kurum vardı: Kadın manastırı. İngiltere ve İrlanda'daki misyonerler erkekleri ve kadınları kapsayan ilk cemaatleri kurmuştu; kıtada bu türden ilk kuruluşlar altıncı yüzyılda uç verdi. Feodal dönemde Avrupa'nın her tarafında kadın manastırları ve bazı kadın kilise hukukçusu cemaatleri vardı; fakat sayıları azdı ve büyük ölçüde, aristokrasinin evlenmemiş ve yaşlı üyelerine bir yuva sağlamakla sınırlıydı. Ne var ki, on ikinci yüzyıldan itibaren sosyal ve ailesel kalıpların değişmesiyle birlikte yeni ihtiyaçlar ortaya çıktı ve muazzam bir potansiyel rahibe nüfusu yarattı.

Beginler

Erken on üçüncü yüzyılda başlamak üzere, kadınlar için ilk önce Cistercium tarikatıyla ve daha sonra Fransiskenler ve Dominikenlerle (bunların ilk manastırı olan Prouille Güney Fransa'daydı) bağlantılı çok sayıda dini tarikat ve manastır kuruldu.[118] Ayrıca dinsel yaşamın, kadınlara özgü yeni bir biçimi yaratıldı: Esas olarak dokumacılık ve ticaret merkezleri Brabant, Flandre ve Rhineland'da rastlanan Begin cemaatleri. Bu yeni kuruluşların kapsamı ve dinsel cemaatlerde yaşayan kadınların sayısı sadece tahmin edilebilir; yine de bazı rakamlar son derece aydınlatıcıdır. 1300 yılı civarında yalnızca Almanya'da 74 Dominiken kadın manastırı vardı (bu tarikat, Almanya'da ancak kırk yıl önce aktif olmaya başladığı halde); diğer yeni tarikatların –Fransiskenler (Yoksul Chiara) ve Cistercium– evleri gibi aşırı kalabalıktılar. Daha da fazla kadın her zaman yemin istemeyen cemaatlerde yaşamaktaydı. On dördüncü yüzyılın ortasına gelindiğinde, yalnızca Köln'de yaklaşık 1.170 kişiyi barındıran 169 Begin manastırı vardı. Strasburg'da 600 Begin vardı; kentin kadın nüfusunun yüzde 10 kadarının bir dini cemaatte yaşadığı tahmin ediliyor.[119]

Önceki tarihçiler, buyük bir kadın nüfusu fazlalığı olduğu so-

nucuna vardılar. Bu tarihçilere göre, bu fazlalığa nasıl bakılacağı sorunu, nakış yaparak ve hasta bakarak geçimlerini sağlayan Beginler gibi çok sayıda dini cemaat kurularak çözüldü.[120] Gerçekten de bu teori için betimlediğim evlenmemiş kadınların ve dulların zor sosyal ve ekonomik durumu gibi epeyce kanıt vardır. On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda, her şeyden önce yoksul sınıflardan kadınlara barınma ve çalışma olanağı sağlayanlar Beginlerdi. Kendi tarikatlarının kuralları altında yaşayan rahibelerden farklı olarak Begin cemaatler, hastaneler, yetimhaneler ve hatta genelevler gibi kent otoritelerinin gözetimi ve yönetimi altına girdiler; evlenmek üzere ayrılma özgürlüğüne sahiptiler. Strasburg'da sadece adı kötüye çıkmamış kadınlar ve kızlar kabul edilirdi; iki aylık bir deneme döneminden sonra, gri tarikat elbisesi giyer ve sınırlı bir iffet ve itaat yemini ederlerdi. Kişisel servete ya da mala sahip olanlar tarikata girince, bu servet ve mal üzerindeki kontrolleri devam ederdi; Ve bu, daha katı tarikatların tam tersi ve cemaat içindeki bazı sürtüşmelerin bir kaynağıydı.[121]

Beginler çok düşük ücret karşılığında hastalara bakmanın yanı sıra, Mainz, Köln ve Lübeck'te olduğu gibi zaman zaman kız ve erkek okullarında öğretmenlik de yapıyorlardı. Ortaçağ'ın sonuna doğru, bazı cemaatler daha katı örgütlenmeye başladı ve hastanelerde hemşire olarak görevlendirildiler; veba salgını sırasında kent konseyi, iradelerine rağmen hastane hizmeti görmelerini isteyebiliyordu. Birçok Begin, laik kız kardeşleriyle birlikte dokuma sanayiinde de çalıştı. Özellikle Flanders ve Rhineland'ın büyük dokumacılık merkezlerinde öyle bir başarı elde ettiler ki, Ortaçağ'ın sonuna gelindiğinde pek çok kentte tatsız –ve siyasal olarak zayıf– rekabeti boğmaya çalışan loncalarla sık sık kavgaya tutuşurlardı.

Bütün bu kanıtlar, Beginler gibi kadın tarikatlarının doğuşunu açıklayan ekonomik bir teoriyi desteklediği halde –kuşkusuz, sosyal sorunlara yol açan bir kadın nüfusu fazlalılığı vardı– bu tam bir açıklama değildir. Herbert Grundmann gibi diğer tarihçiler, Ortaçağ'ın entelektüel yaşamına özgü diğer birçok sosyal ve dinsel harekete benzer bir "dinsel kadın hareketi"nin yükselişine işaret ettiler.[122]

Kadın Mistikler: Sapkın mı, Azize mi?

On ikinci ve on üçüncü yüzyıllar, birçok insanı yeni hareketler lehine geleneksel sofuluk biçimlerini terk etmeye iten köklü ve yaygın bir dinsel huzursuzluğa tanık oldu. Bu yeni hareketler, tipik olarak, sapkın eğilimleri barındırma kuşkusuyla sık sık kovuşturmaya uğrayan küçük gruplar halinde birbirine bağlıydılar. Alpler'in ku-

zeyinde bu yeni pratikler, herkesten önce kadınlar tarafından benimsendi ve on üçüncü yüzyıl Alman şairi Ulrich von Lichtenstein'ı şu şakayı yapmaya itti: Aniden tüm hanımefendiler tespihli ve peçeli rahibeler gibi giyinme, gece gündüz kapağı kiliseye atma, şövalyelerini ve şövalye aşkı kültünü tamamen ihmal etme arzusuna kapılmış gibiydi.[123]

Hareket Avrupa kıtasının her tarafına yayıldı, özellikle İtalya, Fransa, Flandre ve Rhineland'ın ekonomik olarak oldukça gelişmiş kentsel ticaret merkezlerinde gelişti. Amaçları çok boyutluydu; fakat yoksulluk, alçakgönüllülük, iffetlilik ve "aktif" bir çalışma ve hizmet "yaşamı"yla ilgili çileci ve apostolik Hıristiyan değerlerin canlandırılmasına odaklanmaktaydı. Maddiyatçılığa ve kent yaşamının sosyal adaletsizliklerine saldıran gezgin vaizlerden esinlenen kadın grupları, gerçek Hıristiyan iffetliliği yaşarken vaaz vererek ve dilenerek geçinmek üzere bir araya toplandılar – sokaklarda gözetimsiz kadınları azizeden çok orospu olarak gören bir toplumda cüretkâr bir girişim. Hem laik hem dini otoritelerin yükselen baskısı, Assisi'li Chiara, Thüringen'li Elisabeth ve Magdeburg'lu Mechthild (y. 1250) gibi kadınların heves ettiği bu tür bir yaşamın lanetlenmesine ve bastırılmasına yol açtı.

Hareketin tüm sosyal sınıflardan kadınlar arasında güç kazanmakta olduğu anlaşılınca, yetkililer başarılı bir böl ve yönet taktiğine başvurdular. Kendilerine ait kalıcı bir ikametgâh kuracak kadar mal toplayan gruplara onay verdiler. Sokaklarda dilenerek geçinmeye devam eden ve zaman zaman her iki cinsin üyelerinden oluşan diğer gruplar serseri ve sapkın olarak yerildi. Açıkça din adamları sınıfına karşıt öğretileri sık sık vaaz ettikleri için, otoritelerin gözünde özellikle kuşkuluydular. Bu "özgür düşünen erkek ve kız kardeşler", on dördüncü yüzyılda Engizisyon'un baş hedefi oldular. Birçoğu, on dördüncü yüzyıl Fransız mistik ve özgür düşünürü, "İlahi Ruhun Aynası" risalesinin yazarı Marguerite Porète gibi, sonunda Engizisyon tarafından yargılandı ve kazıkta yakıldı.[124]

Çağdaşlar, özellikle bu kadın cemaatlerinden birçoğunun teolojiye gösterdikeri ilgiden kuşkulandı; gerçekten de bu cemaatlerde üretilen ve dağıtılan mistik metinler –Hadewijch'in dizeleri (y. 1230), Nazareth'li Beatrice'in otobiyografisi ya da Magdeburg'lu Mechthild'in "Akan İlahi Işık"ı gibi– iyiler arasında bile şaşkınlığa yol açacak kadar "beklenmedik" bir "kadın kültürü"nün çiçeklenmesine yol açtı.[125] Alman Fransisken Regensburg'lu Lamprecht, "Bugünlerde kadınlar teolojik konularda kendilerini ifade ediyorlar ve dini sorunları ehliyetli erkeklerden bile daha iyi anlamış görünüyorlar" demekteydi. Bunu şöyle açıklamaktaydı: "Eğer bir kadın Tanrının ho-

şuna giden bir yaşam sürdürmeye çalışırsa, yumuşak kalbi, düşük zekâsı ve zayıf iradesi onun daha hızlı tutuşmasını sağlar; böylece Tanrı arzusuyla, göklerin bilgeliğini, sert karakteri nedeniyle öğrenmeye daha az yatkın olan güçlü bir erkekten daha iyi kavrar."[126]

Böyle bir açıklama, tartışmalı teolojik konularla ilgili yeni bir görüş sunma niyetlerini ilan eden Marguerite von Porète, Bingen'li Hildegard (öl. 1179) ya da Siena'lı Catherine gibi kadınların entelektüel yeteneklerine ve teolojik eğitimine haksızlık eder. Ne var ki, Aziz Pavlus'un kadınlar kiliselerde sessiz olmalıdır buyruğu geçerli olmaya devam ediyor ve Ortaçağ kadınlarını "mistik dillendirme" yolunu izlemeye zorluyordu. Bingen'li Hildegard kendisini "Ruhülkudüs'ün kabı" olarak tarif etmekteydi; daha sonraki kadın mistikler tarafından benimsenen bir imge. Köstence Konsili'nden (1414-1418) önce kiliseye musallat olan hizipçilik ve siyasal kavgalar nedeniyle kafası karışan birçok müminin, bu mistiklerin içten coşkusuna ve "Tanrının aracıları" olma iddialarına olumlu tepki vermesi şaşırtıcı değildir.

Geç Ortaçağ boyunca kadınlar siyasal sorunlar da dahil tartışmalı konularda yazılar yazdılar ve konuştular; kilise hizipçiliğine son vermeye çalışan Siena'lı Catherine ve İsveçli Birgitta bunların en ünlüleridir, fakat asla yalnız değildirler. Almanca konuşan bölgelerde birçok kadın mistik sadece görüşlerini ve açıklamalarını yaymakla kalmadılar, siyasal ve sosyal çatışmaları ele aldıklarında dinlendiler de; on dördüncü yüzyılın ortasında Nürnberg'li Christine Ebner ve İsviçreli Margarethe Ebner bunların arasındaydı. İtalya'da, Siena'lı Catherine dışında, Angela da Folingo ve Clara a Cruce (öl. 1308) gibi mistikler aktifti. Yüz Yıl Savaşları'nın harap ettiği Fransa'da bile kadınlar ülkelerini, kiliseyi ve Hıristiyanlığı savunmaya koşma zorunluluğu duydular. Jean d'Arc, bu bakımdan ün ya da kötü ün kazanan birçok kadından sadece biriydi. Güneybatıda Dul Rabastenler (y. 1350) ve Touraine'li Jeanne-Marie de Maillé, Engizisyon için, Orléans'lı Kızlar gibi hoş karşılanmayanlar arasındaydı.[127]

Geç Ortaçağ'da dinsel ve siyasal yaşamda kadınların oynadığı anlamlı rolün bir işareti de, bu dönemde zirveye ulaşan azizleştirilenlerin sayısıdır. Tüm yeni azizlerin yaklaşık dörtte biri kadındı ve bunların büyük bir kısmı evli ve çocukluydu. Doğal olarak rahiplikten ve sunakta hizmetten dışlanmış olarak kalmalarına rağmen, bundan önce ya da o zamandan beri kadınlar böylesine "kadınlaşmış" bir inancın parçası olduklarını hissedemezlerdi.[128] Martha Howell'in gözlemlediği gibi, kadınlar çalışma alanındaki konumları için yasal garantileri ısrarla istemeyi açıkça ihmal ettikleri gibi, geleceği okuyan ve mistik kadınlar da kilise içinde yeni kazandıkları nüfuzu kurumsal tanınma sağlamak için kullanamadılar.[129]

İsveçli Birgitta ve Siena'lı Catherine, papalık divanının ve manastır tarikatlarının koruması altında stratejik bir perde arkasında çalışma politikası izleyerek siyasal çıkarları ve teolojik düşünceleri bakımından en azından kısmi bir başarı elde etmelerine rağmen, birer istisna olarak kaldılar. Kadın "bağnazlar"ın çoğunluğu, on beşinci yüzyıl ağır ağır ilerlerken, teolojik çevrelerle sınırlı kalmamak üzere artan bir kuşku ve güvensizlikle karşılaştı. Giderek birçoğu "sahte peygamber" olarak yerildi ve Jean d'Arc dahil olmak üzere genel saygı gören birçoğunun azizelik adaylığı Roma tarafından reddedildi.[130] Ortaçağ sonuna yaklaşırken, Reform'un ilk heyecanı ve Katolik Kilisesi'nin azizlik kültüne getirdiği yoğun eleştiri, kadınların dinsel alanda sahip olabildikleri nüfuzu azalttı. Kutsal metinlerin bilimsel bilgisi ve teolojik eğitim, sofuluğa ve esine ağır basmaya başladı ve buna uygun olarak hürmet edilen ya da fiilen azizeleştirilen kadınların sayısı azaldı. On yedinci yüzyıla gelindiğinde kadınların maneviyatı, "nazik yürekleri", "düşük zekâları" ve "zayıf iradeleri", potansiyel olarak Şeytan'dan etkilenen, hatta Şeytan'ın "içine girdiği" kuşku hedefleri haline gelmişti. Mistiklerin esrik görülerinin kabulü, yerini yaygın cadı avına bıraktı.

Geç Ortaçağ'da kadınların günlük yaşamlarıyla ilgili çok yönlü bilgi kaynaklarına dönüp baktığımızda, çalışma, aile yaşamı ve din de dahil birçok alanda büyük bir değişim dönemi olduğunu görebiliriz. Kadınların, kendi toplumlarının kimi ataerkil yapılarına karşı, sosyal sınıfa ve bölgeye göre değişen ve bazıları, dönemin sonuna doğru yeni ve olumsuz gelişmelerle dengelenen kazanımlar elde edebildikleri anlaşılıyor. Bununla birlikte, kentlerin lonca örgütlenmelerinde ve birçok yasa kitabında, cinsiyetler arası ilişki bu dönemde öncekinden açıkça daha az ayrımcı gibi görünüyor.

Süregiden mücadele, *La cité des dames*'da[131] kadınlara düşman bir eğitsel ve dinsel geleneğe karşı kendi cinsini savunan Christine de Pisan'ın polemiklerine ve de tatsız rakiplerini dışlamayı yavaş yavaş başaran kentli zanaat loncalarının erkek üyelerinin bütün dişi cinsi hedefleyen saldırılarına yansır. Kazanımlar ve kayıplar, kabul etme ve değersizleştirme, Ortaçağ biterken madalyonun iki yüzü olarak durup, cadı avının en karanlık günlerinde bile ölmeyen "querelle des femmes" (kadınların kavgası), çağın modern döneme mirası olarak kaldı.[132]



üç

Kadın Eserleri ve Tasvirleri

İş kadınlara gelince, erkeklerin küstahça söylemi Tanrı kelamı sayılamaz. Erkeklerin kadınlarla ilgili düşüncelerine kadınların nasıl tepki gösterdiğini inceleyerek de tabloyu düzeltemeyiz. Kendi başlarına kadınların bir portresini yapmaya girişmenin, kadınları temsil eden nesnelere ve kadınlar tarafından yaratılan ya da kullanılan ürünlere bakarak kendi tasvirlerimizi tamamlamanın zamanı gelmiştir.

Kadınların yaşamıyla ilgili fiziksel işaretlere ve sanatsal temsillere kendi disiplinlerinin yöntembilimsel ön kavrayışlarıyla yaklaşan tarihçiler, kendilerini yanıltma tehlikesi içindedirler. Yeni bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Örneğin plastik sanatlar, yüksek sanatın yanı sıra halk geleneklerinden de yararlanır; fakat sanatçılar, bu kaynaklardan ödünç aldıkları şeyi, çoğunlukla kendine ait bir söz dağarcığı ve sözdizimi olan biçimsel bir dil halinde yeniden biçimlendirirler. Sanatta eski modellerden ve formüllerden yararlanmak, yazılı metinlerde edebi "otoriteler"in taklidi ve yeniden anlatımı kadar çarpıcıdır; aktarma ve dönüştürme tarzı benzersizdir. Tasvirleri inceleyen herhangi biri, yenilik sorunuyla, yeni ikonografik motiflerin ve biçimsel yapıların icadı sorunuyla doğrudan yüzleşmelidir. Estetik ve ikonografik tercihler, sosyal ve entelektüel değişimleri dolaysızca yansıtmaz, fakat bu değişimlere çeşitli yollarla işaret eder. Yorumlamanın zorluğu, figüratif eğretilemenin edebi ve entelektüel temsillerle ve gerçeklikle hassas ilişkisinde yatar; tasvirlerin "gerçekçi" ya da "doğal" olmaları amaçlandığında daha da artan bir zorluk. Kadınların yeni bir biçimde, önceleri sanatçıların göz ardı ettikleri işlerle uğraşırken, daha önce hiç temsil edilmemiş tutumlar içinde resmedilmeleri ne anlama geliyor? Sanatçılar ya da izleyicileri bunları ilk kez mi görüyorlar, yoksa bu bilinen şeylerin şimdi resmedilmeye değer olduklarını mı iddia ediyorlar? İnsanlar ya da nesneler arasındaki ilişkileri yeni bir ışık altında kuran alışılmamış bir

kompozisyon ya da parlayan veya parlamayan bir renk seçimi neden?

Ortaçağ'a ait eğretileme geniş bir yelpazeyi kapsar. Sınırlı ve kasten kişisel bir örnekler kümesini tercih eden Chiara Frugoni, yöntem ve yorumla ilgili kimi merkezi sorunları aydınlatmaktadır. Belli nesnelerin ve imgelerin yaratılmasında kadınların rolü önemli bir sorundur. Şimdiye kadar sorun arkeologlar, sanat tarihçileri ve ikonograflar arasında fazla ilgi uyandırmadı. Aslında, Françoise Piponnier'nin anımsattığı gibi, arkeologlar, bir mezardan alınan eşyaların bir erkek vücuduna mı, yoksa bir kadın vücuduna mı eşlik ettiğini belirtmeyi çoğunlukla ihmal ederler ve benzer nesnelerin üretiminde ve kullanımında kadınların rolünü gösterebilecek ipuçlarına fazla ilgi göstermezler. Sanat tarihçileri ve ikonograflar, kadın manastırlarının hattathanelerinde üretilen eserler, kadınların kendileriyle ilgili temsillere yanıtı ya da kendi eserlerinin yazarlığını yapmaya kalkışan kadınların önemi hakkında görece çok az şey söylemektedirler.

Diğer bir önemli sorun, hamilik ve bunun sanatsal tercihler üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Daha önce Paulette L'Hermite-Leclercq, Markyate'li Christina'nın kişisel mezmurlar kitabına değindi. Bu kutsal kadını aracılık ederken gösteren minyatürler, özellikle de İsa'nın önünde durduğu, görünüşe göre ona eşlik eden erkeklerden daha önemli olarak öne çıktığı minyatür hakkında düşünmek ilginç olur. Bu tasvirlerin onun kadınsı arzularını yansıttığını ve yücelttiğini varsaymak akla uygundur. Nadiren bir tek yerde toplanan diğer kanıtlar gerektiği gibi (toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından) incelenirse, bu hipotezi doğrulayabilir. Yapmaya çalıştığımız şey budur. Belki, başkalarını bu geniş fakat çok az araştırılmış alana girmeye teşvik eder.

C.K.Z.

10

Kadınların Dünyası

Françoise Piponnier

ORTAÇAĞ YAZILARI, genelde, kadınların faaliyetlerinin, meşguliyetlerinin ve özlemlerinin gerçekliğinden çok erkeklerin kafasındaki kadın imgesini yansıtır. Resim ve heykel sanatı iki kalıplaşmış kadın tipini betimledi: Azize ve günahkâr. Bununla birlikte, Geç Ortaçağ'da pek çok dindışı tasvirin yanı sıra birçok dinsel tasvir de kasabalı kadınları ve hatta köylüleri bilinen mekânlarda ve faaliyetler içinde resmetmekteydi. Yazarların ve sanatçıların önyargılarından etkilenmeyen arkeolojik bulgular, bu gerçekliklerin birçok yanına ışık tutabilir: Yaşanan mekânların doğası ve büyüklüğü, ev düzeni ve evde bulunan nadir ve çoğunlukla pahalı oldukları için daha çok nadide nesneler. İster günlük olarak kullanılsın, ister özel durumlar için saklanmış olsun, bu nesneler anlamlı biçimlerde süslenmiştir: Bazıları simgeseldi, bazıları nadideydi, bazılarına da koruyucu ya da sağaltıcı erdemler bahşedilmişti. Bu nesnelerin nasıl kullanıldığına dair ya bizzat nesnelerin üzerinde ya da civarlarında bulunan izler, kimsenin kayıtlara geçirmeyi akıl etmediği fakat sessizce işlerine giden, belgesel ve ikonografik kanıtların çoğunu üreten erkeklerin dikkatini fazla çekmeyen kadınların yaşamlarında büyük yer kaplayan, sıradan, sürekli tekrarlanan işler hakkında çok şey anlatır.

Yaşam Alanları ve Çalışma Mekânları

Ortaçağ'da, fiziksel olarak zayıf ve ahlaki bakımdan kırılgan kadınlar, sadece başkalarına değil kendilerine karşı da korunmaya muhtaç sayılırlardı. Bazıları doğuştan savaşçı ya da çalışanlar "tabaka"sına mensuptu; bazıları tercih yapıp dua edenler tabakasına katılırdı. Fakat tümü, kendi tabakasından erkeklerin sıkı denetimine ve rehberliğine tabiydi. Din adamları tabakası, kadınlarını kapatıp dış dünyayla ilişkisini kesen tek tabaka değildi.[1] Savaşçılar sınıfının kadınları da aynı biçimde erkek klan üyelerinin gözetimine ve denetimine tabiydiler; fakat çok daha özgürce hareket etmelerine izin veri-

lirdi. Üçüncü tabakada, bu katı hiyerarşik toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan çalışanlarda, kadınların konumu büyük ölçüde farklıydı ve Ortaçağ ilerledikçe gelişti. Manor ekonomisinde köylülerin durumu ile zanaatçıların durumu arasında çok az fark vardı. Hem kadın hem erkek serfler, dar sınırları içinde yaşamlarını sürdürmek ve eş bulmak zorunda oldukları malikânelere mahkûmdular. Serflerin kurtuluşu ve kentlerin büyümesiyle birlikte (bazı bölgelerde diğerlerinden daha önce gerçekleşti) daha fazla hareket olanaklı oldu; fakat bu, kadınlardan çok erkekleri etkiledi. Örneğin önemli inşaat alanlarına doluşan zanaatçılar öncelikle erkekti. Kent panayır ve pazarlarına katılan tüccarların kayıtları birçoğunun kadın, genellikle de dul kadın olduğunu ortaya koyar.[2] Fakat erkeklerin sayısı kadınlarınkinden çok fazlaydı ve olasılıkla daha uzak mesafelere seyahat etmekteydiler. İtalyan arşivlerinde haklarında epeyce bilgi bulunabilen azat edilmiş kadın köleler, yerel köklerden yoksun olmalarına rağmen, köle olarak çalıştıkları yerlere yakın kaldılar.[3] Toplumun tüm düzeylerinde kadınlar erkeklerden çok daha az hareket ve eylem özgürlüğüne sahipti.

Eldeki kaynakların kıtlığından ve dağınıklığından ötürü, kadınların on dördüncü yüzyıldan önce ne yaptıkları konusunda doğru bir tablo elde etmek kolay değildir. Tarımsal çalışma mevsimlerini betimleyen on birinci ve on ikinci yüzyıl heykelleri doğru ise, çiftçilik işi salt eril bir faaliyetti.[4] Fakat çalışma ikonografisi geliştikçe ve yeni sanat biçimleri ortaya çıktıkça, hasadı toplama ve ot kurutma gibi çeşitli tarla işleriyle uğraşan kadın tasvirleri görmeye başlarız. Kadınlar tırpanla hiç gösterilmemesine rağmen, Kuzey Avrupa'da erkeklerle birlikte orakla buğday biçen kadınlar resmedilmiş. Fransız ve İtalyan sanatında kadınlar, sadece kolay tarımsal işler yaparken gösterilmekteydi: Büyük tahta tırmıklarla ot toplamak ve yabalarla otları yığmak, biçilen ekinlere bağ yapmak, küçük yabalarla harman yerinde saman ayıklamak.[5] Arkeologlar iskeletleri inceleyerek, aynı köydeki erkeklerin ve kadınların nispi endamlarını belirleyebildiler: Rouergue'deki Saint-Jean-le-Froid'nın kadınları, olasılıkla daha fazla fiziksel güç gerektiren işlerde çalışan oldukça kaslı erkek arkadaşlarından çok daha inceydiler.[6]

Kadınlar, o sırada şimdi olduğundan daha kuzey bölgelerde bulunan üzüm bağlarına bakardı. İş, asma filizlerini düzeltip dayaklamayı, fidanları seyreltmeyi ve elbette üzüm toplamayı kapsamaktaydı. Burgonya'da yanan bir evde bulunan budama çengellerinin ve bıçaklarının sayısı, ikonografik kanıtlara dayanarak varılan sonuçları destekleme eğilimindedir.[7] Akdeniz'de kadınlar, manor evlerin ve köylerin etrafındaki bahçelerde zeytin ve meyve toplama işi

de yapmaktaydı. İster elle toplansın, ister savanlara dökülsün, hasadı yapılan meyve sepetlerde, eteklerde ya da önlüklerde toplanır ve ezilecekleri ya da erzak olarak hazırlanacakları yere götürülürdü. Nispeten yakın zamana ait elyazmaları sebze ve çeşitli şifalı bitkiler toplayan kadın tasvirleri içerir; bunlar elbette, eldeki kanıtların öncesine ait meşguliyetlerdir. Kadınların faaliyetlerini betimlemedeki gecikmenin bir nedeni, herhalde, alışılmış ahlaki klişeler –azize ya da günahkâr– dışında hiçbir kadın temsilinden hoşlanmayan din adamları sınıfının etkisidir.

Aşağı yukarı aynı zamanda, evcil hayvanlara bakan kadınlar da gösterilmeye başladı: Domuzlara ve tavuklara yem verirken, koyun güderken ve kırkarken. Süt de sağıyorlardı, sütü tahta kovalarda ya da kâselerde toplamaktaydılar. Kaymak yapmak, tereyağı çıkarmak ve peynir yapmak da kadın işiydi. Bahçecilik gibi bu faaliyetler de, doğalarından ve eve yakınlıklarından ötürü ev işi sayılırdı. Domuzların ormana ya da koyunların yaylalara otlatmaya götürülmesinde olduğu gibi, hayvanların bakımı evden uzakta gerçekleştirildiğinde erkek işi sayılırdı. O zaman süt sağma ve peynir yapma işini erkekler üstlenirdi. Montaillou sakinlerinin tanıklığı doğru ise, kadınlar yayla otlakçılığında marjinal bir rol oynamaktaydılar.[8]

Kadınların rolünü anlamak için tasvirler yararlıdır; fakat bağlamları dışında ele alındıklarında yanıltıcı olabilirler. Christine de Pisan'ın ütopik *La cité des dames*'ının elyazmalarını süsleyen harika minyatürler, Ortaçağ'da Parisli kadınların demircilikle ve duvarcılıkla uğraştıklarının kanıtı olarak alınmamalıdır. Paris ya da Fransa'nın diğer yerleri için metinsel kanıtı doğrulayan hiçbir şey yoktur. Aksine, Claudia Opitz'in gösterdiği gibi, belgeler Alman kentlerindeki kadınların Fransız kadınlardan çok daha çeşitli zanaatlarla meşgul olduklarını doğruluyor.

Lonca yönetmelikleri esas olarak erkekler tarafından icra edilen en "soylu" zanaatlarla ve "ustalar"ın işleriyle ilgiliydi. Genel olarak bu zanaatlarla uğraşmalarına izin verilen kadınlar sadece ustaların dul karılarıydı; o da söz konusu işte deneyimli asistanların yardımıyla. Mesleklerle birlikte isimlerin de sıralandığı vergi kayıtları, kadınlar tarafından icra edilen geniş bir zanaat yelpazesi saptamamıza olarak verir. Ne var ki, sadece evlenmemiş ya da dul kadınlardan söz edilir. Ya evli kadınlar? Bağımsız mesleklerden dışlanırlar mıydı? Kocalarına yardım etmeleri yasak mıydı? Pek öyle görünmüyor. Kanıtlar zanaatçıların karılarının ürünlerin satılmasında önemli bir rol oynadıklarını gösterir. Pek çok kadın kocasının zanaatının aletleri ve teknikleri hakkında çok az şey bilse de, hammadde ve bitmiş ürün hakkında bir şeyler biliyor olmalıydı, yoksa lonca yönetmelikleri kocaları öl-

dükten sonra işi devralmalarına izin vermezdi. Birçok zanaatta kadınlar işin son evrelerinde ya da büyük ya da acil siparişler alındığında en azından yardımcı bir rol oynamış olabilir. Arkeologların bazı vazoların üzerinde buldukları küçük parmak izleri, kadınların ve çocukların fiilen çömlek yaptıklarını kanıtlamaz; fakat kadınların ve çocukların fırınlanmadan önce çömleklere dokunduklarını gösterir.

Ortaçağ boyunca bir zanaat en azından kısmen kadınların alanı olarak kaldı: Kumaş üretimi. Bu işin doğası ve yeri, döneme ve söz konusu kadınların sosyal sınıfına göre değişmekteydi. Erken Ortaçağ'da kadınlar evin kadınlara ait bölümünde ve ustanın karısının gözetimi altında eğirme, dokuma ve hammadde hazırlama işi yapardı.[9] Belgesel kanıtlardan bu kadar biliniyordu. Arkeolojik araştırmalar, aynı dönemde ailenin yaşadığı bölümlerin dışında dikey dokuma tezgâhlarına yer sağlamak için binalar dikildiğini göstermiştir.[10] Daha sonra kumaş sanayii kentlerde yoğunlaşmaya başlayınca ve yatay dokuma tezgâhları yaygın olarak kullanılmaya başlayınca, yün dokuma işi görünüşe göre, yağdan arındırma ve boyama gibi en tatsız görevlerin değil, ayıklama, tarama, eğirme, masuralama gibi en kolay işlerin verildiği kadınların elinden alındı.[11] On ikinci ve özellikle on üçüncü yüzyılda ipek işinin epeyce önem kazandığı İtalya'da, ipekböceği yetiştirme, koza hazırlama, ipek masuralama ve presleme işleri kadınlara ve kızlara emanet edildi. Bu işler evin dışında, girişimcilerin sahibi olduğu atölyelerde yapılmaktaydı.[12]

Dokuma, yünün yanı sıra bitki liflerinden de yapılmaktaydı. Burada da işin çoğu evin içinde yapılırdı. En yaygın arkeolojik kanıtlar, sadece pişmiş topraktan mil ağırlıklarını değil, iğ ve örekeleri de kapsar.[13] Bu malzemeler özellikle değerli olmasa da, bazen, değişik düzeylerde işlemden geçirilmiş bitki lifleriyle birlikte mal envanterlerinde yer alır. Demek ki, belgeler evde yün eğiren ya da koyun güden kadın tasvirlerini destekliyor. Toplumun tüm sınıflarından kadınlar buna dahildi; hatta, sadece minyatürlerin değil, Burgonya düklerinden birinin, düşesin örekesinden –kuşkusuz yarardan çok simgesel önemi olan bir nesne– söz eden bir envanterinin doğruladığı gibi, aristokrasi bile.[14] Sütun kaideleri üzerine oturtulmuş çok sayıda süslü öreke tasviri bugüne kalmıştır; fakat örekeler çok daha basitti; genellikle taranmış yünün iliştirildiği ve köylü kadınların kemerlerine bağlayarak taşıdıkları çubuklardan oluşuyordu. Taşınması örekeden ve iğden daha zor olan çıkrık, çok daha sonra ve sadece kentsel alanlarda kullanıma girdi.

Bazı metinlere göre dikiş dikmek başka bir kadın uzmanlığıydı. On birinci yüzyıl ortasında önemli bir Alsace manastırının başrahibi, görevleri arasında "herkesin giyimine göz kulak olmanın" da

bulunduğu kadınların hizmetleri olmadan yapamadığını kabul etmekteydi.[15] Ne var ki, on beşinci yüzyıla gelindiğinde pek çok kentte terzilik bir erkek alanı haline gelmişti. Yine de çeşitli arkeolojik alanlarda kadın ellerine uyarlanmış yüksüklerin ve küçük makasların bulunması, kırsal alanlarda bile birçok kadının vasıflı terzi olduğunu kanıtlar.[16] Romanlar, nakışçılıkta ve kuşak dokumada becerikli soylu hanımefendileri ve kızları resmeder.[17] Arkeologlar bu dokuma için kullanılan kasnakların örneklerini ve bu örneklerin ürünlerini buldular. Saç örmeye benzeyen bu teknik, giysi süslemenin yanı sıra kuşak ya da kemer yapmakta kullanılırdı.

Dikişsiz tunik örmek için beş örgü şişi kullanan on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl Meryem portreleri, Kuzey Almanya'dan İberya Yarımadası'na kadar Avrupa'nın her tarafında bugüne kalmış olmasına rağmen, örgü tasvirleri daha enderdir.[18] Mercers'in on beşinci yüzyıl Dijon'undan kalma envanterleri, sadece "çorap örmek için" kullanılan az sayıda örgü şişinden söz eder ve yazılı belgelerden ve arkeolojik kanıtlardan bilinen tek örgü giysiler yetişkinler ve çocuklar için kepler, çocuk çorapları ve toplu ayin eldivenleridir.[19]

Dokuma çıktısının ne oranda ev tüketimi yerine pazara gittiğini söylemek zordur. Ortaçağ'ın sonuna gelindiğinde ev içi dokumacılık hemen hemen ortadan kalkmıştı. Tüccarlar tüm müşterilerinin ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek çeşitlilikte yün ve karma kumaş sunmaktaydı. Bununla birlikte kırsal ve de kentsel alanlarda insanlar, bazıları kadın olan (bazı Burgonya envanterlerine dayanılarak yapılan bir çıkarsama) ısmarlama dokumacılık yapanlara bitki liflerinden yapılma iplik tedarik etmekteydi.[20]

Kadının İşi

Bir kadının statüsü ya da serveti ne olursa olsun, öncelikli rolü mensubu olduğu ya da hizmet ettiği aileye bakmaktı. Aile üyelerine bakmak sonsuz kez tekrarlanan birçok işi gerektirmekteydi. "Doğal" sayılan bir sıklıkla çocuk doğuran anneler, kendi çocuklarını ya tek başına kendileri ya da eğer güçleri yetiyorsa bir dadının yardımıyla büyütürdü: Bebekleri emzirmek, yıkamak ve uyutmak değişmez görevlerdi. Kuşkusuz bütün bebekler sadece hali vakti yerinde kasabalıların evlerinde bulunan beşiklerde ya da prenslerin çocuklarına ayrılan süslemeli ve oyma şaheserlerde uyumazdı. Pek çoğu olasılıkla, Doğuş betimlemelerinde olduğu gibi, ebeveynleriyle birlikte, yere serili basit saman şiltelerde yatardı.[21] Yine de, Brebières'de Erken Ortaçağ'a ait bir evin kazılarında bulunan işaretler, sallanan bir beşiğin bıraktığı izler olarak yorumlanmaktadır.[22]

Anne (ya da sütanne) yeni doğan bebeği ya memesiyle ya da başlangıçta boynuzdan ve daha sonra pişmiş topraktan ya da camdan yapılan bir biberonla beslerdi. Aile üyelerine yemek de hazırlardı. Bu işin gerektirdiklerine ilişkin daha iyi bir fikir edinebilmek için, evlerin nasıl düzenlendiğini ve döşendiğini, ne tür gereçlerin (ahşap, pişmiş toprak ve metal) kullanıldığını bize anlatan arkeolojik araştırmaların bulgularından yararlanmalıyız. Envanterler bazen yakıt stoklarından söz eder. Tasvirlerden ve yazılı belgelerden (Katharosçu Montaillou köyündeki sapkınlık soruşturmasından kalanlar gibi), kadınların ve tarlada çalışamayacak kadar küçük çocukların kuru odun toplamaktan sorumlu olduklarını biliyoruz.[23]

Ateş yakmak ve yanar durumda tutmak evin kadınlarına ayrılan işlerdi.[24] Ortaçağ'ın sonunda pek çok kırsal evin ve en yoksul kent meskenlerinin hâlâ bacasız açık ocakları vardı.[25] Şömineler ilk önce manastırlarda ve şatolarda ortaya çıktı; buradan daha küçük aristokrat ve burjuva meskenlerine geçti. Demir sacayakları yaygın bir biçimde kullanılmaktaydı ve ocak çengelleri sadece zengin köylülerin evlerinde bulunmasına rağmen, hemen hemen tüm yoksul kent meskenlerini süslemekteydi. Demir ve bronz kızartma tavaları ve kazanlar hemen hemen her yerde bulunmaktaydı; fakat sayıları ve büyüklükleri ailenin servetine bağlıydı. Toprak pişirme kapları, en zengin evlerde bile günlük kullanımdaydı; çorba yapmak için metal kaplar tercih edilirdi. Birçok mutfakta çocuklara mama hazırlamak için özel bir bronz kap bulunurdu. Hali vakti yerinde kent meskenlerinin envanterlerinde börek, ezme ve gözleme yapmak, et ve balık kızartmak için daha özel gereçlerden söz edilir.[26]

Sebze pişirmek ve içmek için gerekli suyu taşımak kadınların işiydi. Kullanılan kapların tipi bölgeye ve kuyunun ya da çeşmenin eve yakınlığına bağlıydı. Akdeniz bölgelerinde çeşitli boylarda seramik kaplar su toplamak ve saklamak için kullanılırdı. Daha kuzeyde, örneğin Burgonya'da, daha küçük kavanozlar kullanılırdı ve envanterler, içme suyu koyulan demir şeritli bakraçlara işaret eder.

Fırıncılık zanaatının gelişmesine ve Paris gibi kentlerde başka yerlerden pişmiş ekmek ithalatı yapılmasına rağmen, ekmek pişirme büyük ölçüde bir kadın işiydi.[27] İlk önce su değirmenlerinin, daha sonra yel değirmenlerinin gelişmesi, kadınların elle un öğütmesini gereksizleştirdiği halde, kadınlar hâlâ un değirmenlerine gidip gelmek zorundaydılar. Abélard bir keşiş manastırının hamur yoğurmak ve ekmek pişirmek için "rahibeler" çalıştırmasını sıradışı saymamaktaydı.[28] Kırsal kesimde köylüler, unlarını öğütmek için lorda ödeme yapmak zorundaydılar. Kentlerde kadınlar, ekmeklerini umumi fı-

rınlarda pişirmeye götürürlerdi. İkonografi, kadınların her yerde aileye ekmek sağlama sorumluluğunu taşıdığını bol bol gösterir.

Yemek servisi genellikle kadınlar tarafından yapılırdı. Kentli ya da köylü evlerindeki akşam yemeklerinden çok aristokrat ziyafetlerinin tasvirlerine sahibiz. Herkes aynı anda mı yemek yerdi? Engizisyon tarafından alınan tanık ifadelerine göre, Montaillou'yu ziyaret eden sapkınlara, yemekler sadece yetişkin erkeklerin oturduğu masalarda ikram edilmişti; evin sahibesi ve kızları servis yapmış, genç oğlanlar yemeklerini ocağın yanında yemişti.[29] Fakat masa adabında ve yemek takımlarında bölgesel farklılıklar olmuş olmalı. Gerçekten de, on dördüncü yüzyıl Burgonya'sında sıradan insanların akşam yemekleriyle ilgili anlatılarda, Güney Avrupa'da yaygın bir biçimde kullanılan (ve sadece prens saraylarında değil[30]) yemek masasından nadiren söz edilir. "Yemek büfesi" denen, komodin benzeri küçük bir mobilya parçası yoksul bir evin sahip olabileceği birkaç tabağı koymaya yetiyordu.

Büyüklük bakımından geniş servis tabaklarından kâselere kadar uzanan süslü seramikten yemek takımları, on üçüncü yüzyıl başında Akdeniz bölgelerinde alışılmadık değildi; aynı sırada Kuzey Avrupa'da ise sadece nadir ithal örnekler bilinmekteydi. Kuzeyliler Ortaçağ boyunca ağaç kaplar, tabaklar, doğrama tahtası, her boy kâse, kadeh ve hatta Germen ve Slav bölgelerde ince tahtadan yapılma maşrapalar üretmeye ve kullanmaya devam ettiler.[31] Fransa'da teneke kullanımı on dördüncü yüzyılda köylülere kadar indi ve burjuva evlerinde düzinelerce teneke tabak, tencere, kâse ve kayık tabak bulunabiliyordu. Gümüş kullanımı oldukça sınırlıydı.[32] Cam, Akdeniz bölgesinde on üçüncü yüzyılda kullanılmaya başladı ve daha sonra, çömlek kaplarla yarıştığı kuzeye yayıldı. Burgonya'da Dracy köyünde yapılan kazılar, burada on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında camın bilinmediğini göstermektedir.

Bütün bu eşyaları temizlemek elbette kadınların işiydi; fakat işin nerede ve nasıl yapıldığını ya da hangi araçların kullanıldığını bilmiyoruz. Banyo yapma ve çamaşır yıkama gibi diğer temizlik işleri hakkında da fazla bir şey bilmiyoruz. Bu işler erkeklere, hakkında yazı yazılmayacak kadar bilindik, fakat bir o kadar da yabancı görünmüş olmalı. On dördüncü yüzyılda genç karısının eğitimi için ev bakımı üzerine bir yazı yazan Parisli burjuvanın bile, sivrisineklerden ve sorun yaratan diğer haşerelerden kurtulmanın yolları hakkında biraz öğüt dışında temizlik konusunda söyleyecek fazla sözü yoktu.[33] Öyküler, saray belgeleri, malikâne envanterleri ve sanat eserleri, içerdikleri tasvirlerin bazen oldukça canlı olmasına rağmen, bunu anlamamıza çok az katkıda bulunur. Montaillou'da ve diğer yerlerde

kadınlar, kocalarının ve çocuklarının bitlerini ayıklardı.[34] Bir öyküde soylu bir erkek kızların odasına girer ve kendisini kaşısınlar diye gömleğini çıkarır.[35] Ağaçtan, kemikten ya da fildişinden yapılma iki sıra dişli taraklar ve süpürge benzeri küçük fırçalar (çoğunlukla arkeologlar tarafından bulunan eşyalar) bulunmuştur. Kentlerdeki halka açık hamamlar ve özel banyolar, iyi ketenden giyecekler ve evin kadınlarının –karı, kızlar ve hizmetçiler– hizmetleri sayesinde zenginler temiz kalıyorlardı. Fakat en iyi durumda banyo yapmak için bir kovaya ve el yüz yıkamak için bir leğene sahip olan kentli yoksullar arasında ve havlunun az bulunur bir eşya olduğu köylü evlerinde kadınların kendilerine ve aile üyelerine çekidüzen vermeye fazla zaman harcamış olmaları olası değildir.[36]

Bilginlerin bir zamanlar inandığından çok daha önce yaygın bir biçimde kullanılmaya başlayan iç çamaşırı bakımı kolaydı. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllardan kalma Dijon'lu ailelerin envanterlerinde, çoğunlukla taştan yapılma yunaklardan düzenli olarak söz edilir, fakat çok az resim vardır. Ateş külünün kullanıldığı yıkama tekniği, olasılıkla, o yüzyılın sonlarında kırsal Fransa'da kullanılana benzemekteydi. Envanterler ve minyatürler, yün giysilerin tozunu almak için kullanılan küçük fırçaların varlığını doğrular; fakat leke çıkarma işlemleri ve diğer temizleme teknikleri hakkında ancak kurgulama yapabiliriz.

Temizlik, evin bakımında kadınların alanına giren tek işti. Duvarların, çatının ve kapıların onarılması ev sahibesinin sorumluluğunda değildi. Evin erkeklerinin çalıştığı alanları –ahır, ambar, atölye– derleyip toplamak da onun sorumluluğu değildi. Elbette ev temizliğinin doğası, evin tipine ve hizmetçilerin varlığına bağlı olarak değişmekteydi; fakat temel aletler oldukça basitti: Süpürge ve çaput.

Ev içi Ortam

Çalışarak aile bütçesine katkıda bulunmak ya da geçimini sağlamak zorunda olan kadınlar bile, evdeki zamanlarının çoğunu doğal rolleri sayılan şeyle geçirirlerdi: Doğuştan, evlilik ya da kölelik nedeniyle mensubu oldukları aileye bakmak. Bu, evde ya da evin yakın çevresinde çalışmayı gerektirirdi. Elbette, döneme, bölgeye ve sosyal sınıfa bağlı olarak farklı insanlar farklı büyüklükte ve tipte evlerde yaşardı. Bütün Avrupa'daki arkeolojik araştırmalar, Ortaçağ konutlarıyla ilgili bilgimizi, bugüne kadar gelen, birçoğu daha sonra değişikliklere maruz kalmış zengin evlerinin ve şatoların ötesine genişletmiştir. Köylerde, kentlerin yoksul semtlerinde ve küçük soy-

luların müstahkem evlerinde kazılar yapan arkeologlar, pek çok ailenin içinde yaşadığı nispeten mütevazı evler hakkında bize çok şey öğretmiştir.

Uzun bir süre en yaygın ev tipi, özellikle Kuzey Avrupa'da kerpiç duvarlıydı ve direkler üzerinde inşa edilirdi. İç mekân makul ölçüde ferahtı ve işlevsel bakımdan farklılaştırılmıştı. İlk önce güney bölgelerinde ve daha sonra kıtanın çoğunda taş ve tuğla yavaş yavaş ahşabın yerini aldı. On üçüncü yüzyılda komşunun çatısının bir köşesini kaldırıp içeride olup bitenleri dikizlemek, Montaillou'daki meraklı köylüler için hâlâ olanaklı olsa da, genel olarak Ortaçağ konutu, sık resmedildiği kadar berbat değildi.[37] Arkeolojik araştırmalar, hayvanlar ile insanların aynı çatı altında birlikte yaşadıkları in şeklinde tasvir edilen Ortaçağ evi karikatürünü ortadan kaldırmıştır.

Ortaçağ konutuyla ilgili sayısız inceleme bulunmasına rağmen, çok az bilim insanı eşiği geçip içeride insanların nasıl yaşadığını betimlemeye çalışmıştır.[38] Şatolar, kasaba sarayları ve çok katlı kırsal meskenler ele alındığında, fiziksel kanıtların yorumlanması zordur. Yine de bazı metinler iç mekânları, kadınlara ait yerin neye benzediğini güvenle söyleyebilmemize yetecek kadar ayrıntılı betimler. Örneğin, Ardres'lı Lambert'in, Ardres Lordu II. Arnulf'un bir tümseğin üzerine inşa ettiği ahşap şatoyla ilgili ünlü betimlemesini ele alalım.[39] Ana bina ambarlardan, yatak odalarından, tavan arası odalardan ve kilerlerden oluşmaktaydı; kilerlerin ortasında "lord ile karısı"nın yatak odası vardı; bu odanın iki yanında, niteliği güçlü bir biçimde kadınsı olan iki oda vardı: Biri kadın hizmetçiler için, diğeri çocuklar için yatakhane. Büyük yatak odasında içinde ateş yakılan girinti, hastalara bakmak ve çocukları emzirmek için kullanılmaktaydı; demek ki, burası hanımefendinin ve refakatçilerinin egemenlik alanıydı.

Mekânın bu kadar açıkça farklılaştırılmadığı meskenlerde bile, yangın nedeniyle yıkılan evlerde (yangın, günlük nesnelerin kullanıldıkları ya da saklandıkları yerlerde kalmasını sağlar) eşyaların yeri incelenerek yapının farklı bölümlerinin nasıl kullanıldığını belirlemek bazen olanaklıdır. Müstahkem Sicilya köyü Brucato[40] ve şarap üreten Burgonya köyü Dracy'de[41] tipik ev iki odadan oluşmaktaydı; biri doğrudan sokağa ya da avluya açılırdı, diğerine ancak birinciden geçilerek ulaşılırdı.

Sicilya'da birinci oda mutfak ve yemek odası olarak kullanılmış gibi görünüyor. Çoğunlukla iki ocak vardı; biri yer seviyesinde, diğeri daha yüksekti; ikincisi bir ekmek fırını ya da bisküvi pişirmek için kullanılan tuğlalı bir ocaktı. Yanı başında bulunan gereçler (ya da parçaları) –sacayakları, kızartma tavaları, elekler, metal oy-

ma bıçakları, toprak kaplar ve bisküvi kalıpları,– eğilip ekmek fırının içine bakan ya da alçak ocakta kaynayan bir tencereye göz atan aşçıyı hayal etmemize olanak verir. Ocağın karşısındaki odanın köşesinde bulunan kemikler, yemeklerin burada yendiğini gösterir. Mutfakta çeşitli tabaklar, tencereler ve fincanlar da vardı. Ateş yakmak, yemek pişirmek ve su taşımak kadınların işi olduğu için, genellikle kadın giyimiyle bütünleşen düğmelerin ve diğer tutturucuların yanı sıra, iğlerin ve yüksüklerin varlığıyla da doğrulandığı gibi, bu mutfak-yemek odasının belirgin bir kadın niteliği vardı. Görünüşe göre, olasılıkla oldukça karanlık olan ikinci odaya açılan bir kapı yoktu. Ve sadece insanlar değil yük hayvanları da geceleri bu odada uyurdu ve yemek masasından düşen kemikleri kemiren kediler ve köpekler evin her tarafında dolaşırdı. Bazı evlerin taş sedirleri ya da kapıya yakın ek ocakları vardı. İkinci oda ambar işlevi de görürdü; büyük sandıkların, çömleklerin, tahıl yığınlarının ve aletlerin varlığı bunu gösterir.

Yaklaşık aynı döneme tarihlenen Burgonyalı şarap imalatçısının evi de Sicilya'dakinin benzeriydi. Sadece yer seviyesinde tek bir ocağı vardı; fakat kerpiçten özenle yapılmış ve kenarları taşla örülmüştü. Ocağın karşı köşesinde basit bir yatak (yanan kumaşların varlığından anlaşılır) duruyordu. Burgonya evinde ikinci oda öncelikle ambar olarak kullanılırdı. Tahıl ve kuruyemişler sandıklarda saklanırdı; variller, çömlekler, testiler ve kupalar açıkça şarap saklamak ve içmek için kullanılırdı. Bir eşiğin, bir kilidin ve demir menteşelerin varlığı, oturma odası ile ambarın açıkça ayrıldığını gösterir. Bu odada, ailenin özel değer verdiği eşyalarla –keseler, evlilik yüzükleri, anahtarlar– birlikte, çiftlik aletlerinin izleri de bulundu. Evin kadınları tarafından kullanılan nesneler kapıya yakın tutulmaktaydı: Yüksükler, kenevir tarakları ve kap kacak.

Yerin nemli ya da su altında olduğu durumlar hariç, arkeolojik kazılarda mobilyalar ender ortaya çıkar. Şansımıza, Ortaçağ'ın daha sonraki yüzyılları için hem kentsel hem kırsal meskenlerin içerdikleriyle ilgili envanterlere sahibiz. Yoksullar çoğunlukla saman yer döşeklerine razı olmak zorunda oldukları halde; daha zengin evlerde şilteli yataklar oldukça yaygındı. Somyalar boyalıydı ve bazen kürkle kaplanırdı. İnsanların yüzlerini ya da arkalarını ocağa dönerek oturmalarına olanak veren döner kanepeler hâlâ enderdi (şömineler gibi); sandalye, arkalıksız kanepe ve tabure kullanımı yaygındı. Çoğu iki parçalı ayaklıklı masalar kentlerde yaygındı; fakat, üzerine bir kâse ile bir maşrapa konacak kadar geniş "büfeler"le işi halleden pek çok köylü evinde henüz bulunmamaktaydı. Tek parça masalar Kuzey Fransa'dan çok Akdeniz bölgelerinde yaygınmış gibi gö-

rünüyor. En yaygın saklama kabı, bazen boyalı ve oymalı olmasına rağmen çoğunlukla sade olan sandıklardı. Tahıl ve diğer yiyecekler ile tabak, giysi, alet ve hammadde saklamak için kullanılırdı. Sadece zengin kasabalıların teneke ve gümüş öteberilerini sergiledikleri dolapları vardı.

Duvarların Ötesi

Kadınlar, günlük faaliyetlerinin seyri içinde sık sık evden ayrılmak zorunda kalırlardı. Ateş için odun, evin ihtiyacı için su taşınmalıydı. Sadece içinde bir kuyu da bulunan kent meskenlerinde su içeriden alınabiliyordu. Diğer yerlerde çeşmeleri sık sık ziyaret etmek zorunluydu. Kadınlar ile çocuklar bu gezileri çoğunlukla birlikte yapmaktaydılar. Bahçeye bakmak da, epey bir zamanı dışarıda geçirmek demekti. Yapılan işler, dikiş dışında filizleri dayaklamayı, toprağı gübrelemeyi ve olmuş bitkileri toplamayı da kapsamaktaydı.

Montaillou'nun sakinleri günlerinin bir kısmını, erkekler tarlalarda çalışmaya giderken kadınlara ve çocuklara bırakılan sokaklarda geçirirlerdi.[42] Birçok Fransız köyünde yapılan arkeolojik araştırmaların sonuçlarına göre, evlerin çoğunlukla birkaç mesken tarafından paylaşılan avluları vardı; bu, evin "karanlık ve dumanlı" iç mekânı ile kamusal sokak arasında bir ara mekâna duyulan ihtiyacı doğrular.[43] Burada kadınlar ateşe, çocuklara ve eve göz kulak olurken sohbet edebiliyorlardı. Müstahkem Sicilya köyü Brucato'da da durum aynıydı. Oradaki evler, arkeologların anlattığına göre ağların kurutulup onarıldığı sokağa açılırdı. Erkekler, kentsel alanlarda olduğu gibi, bu tür yerlerde doğal olarak daha fazla görünmekteydiler.

Montaillou, erkek nüfusun bir kısmı yaz aylarında köyden ayrıldığı için özel bir vakaydı. Köylülerin işlerinin çoğu evin, hatta köyün dışında yapılırdı.[44] Bu yüzden köylü aile üzerindeki erkek egemenliği sadece yarı zamanlıydı. Geç Ortaçağ kasabalarının birçok sakini, daha çok köylüler gibi yaşayan çiftçi ya da şarap üreticileriydi. Çok sayıda tüccarın ve evde çalışan diğer erkeklerin bulunduğu yerlerde, evin erkek ve kadın kısımları arasında daha az karşıtlık ve genel olarak kentsel yaşamda daha az toplumsal cinsiyet farklılaşması vardı.

11

Tasavvur Edilmiş Kadın

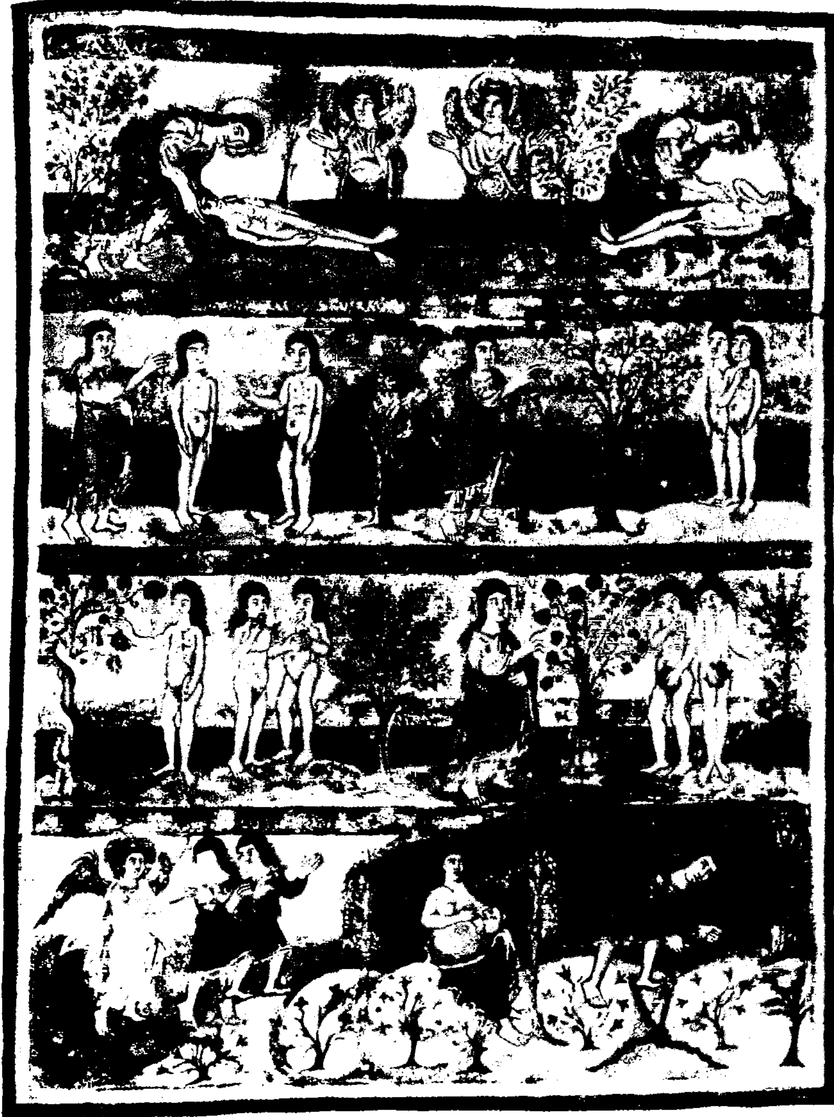
Chiara Frugoni

Kilise'nin Bakış Açısı

TEKVİN'DE ÇOCUK DOĞURMA laneti yalnızca Havva'nın üzerine yıkılır. Bu yüzden bedensel birleşmenin yükü kadının taşıyacağı yük oldu: Havva'nın torunları karı ve anne olacaklardı. Moûtier-Grandval İncili'nin bir minyatüründe (y. 840), Yaradılış'tan Düşüş'e kadar olan hikâye, Havva'nın olumsuz rolünün güçlü bir biçimde vurgulandığı bir dizi tasvirle anlatılır (Resim 1).[1] Toprağı işlediği sırada Âdem'in alnındaki ter bir neşe işareti olarak yorumlanabilir: "Hem de her adamın yiyip içmesi ve bütün emeğinden iyilik görmesi Allah'ın vergisidir" (Eski Ahit, Vaiz 3:13).* Emek, cennetin kapalı kapılarını açmanın bir yoluydu.

Evlilik, diye vurguluyordu Aziz Hieronymus, insanın Düşüş'ten sonraki durumuyla ilişkilidir. Bakirelik, sadece ilk ataların sahip olmasına izin verilen ve her Hıristiyanın, özellikle de her Hıristiyan kadının geri dönmeyi amaçlaması gereken göksel bir alana aitti. Aktif günahkâr Havva, kurtuluşun bir aracı olmayı pasif bir biçimde kabul eden Bakire Meryem'le karşılaştırıldı ve karşı karşıya getirildi. Olasılıkla dokuzuncu yüzyıla ta-

* Eski ve Yeni Ahit'ten alıntıların Türkçe karşılıkları, *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997'den alınmıştır. – ç.n.



1. *Âdem ile Havva'nın Hikâyesi*, y. 840. Londra, British Library.



2. ***Speculum virginum***, Üç Durum, on ikinci yüzyıl. Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana.

rihlenen anonim bir şiirin açıkladığına göre, Haberci Melek'in telaffuz ettiği *Ave*, *Eva*'nın tersten okunuşuydu.[2]

Bakireyken doğuran Meryem, vücudu evlilik birleşmesini yaşamadığı için anneliği övülebilen tek kadındı. Tüm kadınlar için bir rol modeliydi; bir annenin vücuduna ve doğal işlevlerine hiçbir değer yüklemeyen bir model. Kilisenin insanlığı böldüğü üç durumdan –evliler, dullar ya da bakireler– bakireler, tahmin edileceği üzere en onurlu

yere sahipti. Düştüğü toprağın iyiliğine göre yüz, altmış ya da otuz kat semere veren tohumla ilgili evangelik mesel (Yeni Ahit, Matta 13:4-9), Aziz Ambrosius tarafından bakirelere (yüz kat) ve Aziz Hieronymus tarafından, olağanüstü taraftar bulan bir karşılaştırmayla her üç duruma (evli olma durumu en az semere vermekteydi) uygulandı.[3]

Bir on ikinci yüzyıl şiiri olan *Speculum virginum*, üç durumun yükselen bir kusursuzluk sırasına göre konumlandırıldığı dünyevi ve ilahi örneklerle dolu bir resim çizerek bu meseli ayrıntılı bir biçimde çözümlemekteydi.[4] Bir on ikinci yüzyıl elyazmasındaki şiiri resimleyen bir minyatürde (Resim 2) üç durum, kökleri *ordo coniugatorum*'un ilk örneği Âdem ile Havva'ya dayanan bir aile ağacının içedönük dallarından oluşan küçük kabartmalar halinde temsil edilir. Ağacın alt tarafındaki diğer evli çiftler adları belirtilmeyen karılarıyla Nuh, İbrahim, İshak ve Zekeriya ile Elisabeth çiftidir; orta alanı dullar, üst sıraları bakireler işgal eder. Ağacın tepesinde İsa'nın bir büstü vardır. Ağacın gösterdiği kusursuzluğa yükseliş, Aziz Hieronymus'un sözleriyle bizi "içimizdeki eski adamdan kurtulmaya ve yeni biri olarak çıkmaya" götürür; "o zaman İsa'da yeniden doğarız, bir bakire olarak".[5]

Batı kilisesinin kendi din adamlarından bekâr kalmalarını istemesi, Aziz Pavlus'un sözleriyle (Korintoslulara I, 7:6-9) güçlenen olumsuz bir evlilik görüşüne tercüme edildi. Aziz Augustinus bile, evliliğin zorunlu olarak lanetlenmeyle sonuçlanmadığı konusunda inananları temin etmeliydi.[6] Fakat değerli bir seçenek sunan etkili bir model bulmak zordu. Meryem'in ebeveynleri Anna ile Joachim, Vaftizci Yahya'nın ebeveynleri Elisabeth ile Zekeriya gibi, normal çocuk doğurma yaşını epeyce geçmişti; bu ikililerin hiçbiri, ev-

lilik bağını örnekleyen bir çift için model olamazdı. Onların birlikteliği görsel olarak simgesel birleşmeyi temsil eden sahnelere "aktarıldı": Porta Aurea'da bir buluşma, evindeki Elisabeth'i selamlayan Meryem. Onların aileleri insan yaşamının doğal ritmine göre değil, yaşamın geç bir evresinde olağanüstü, bağımsız bir olayın sonucu olarak ortaya çıktı.

Diğer yandan, klasik antikitede, evlilik töreni insanın yaşamında özsel bir an sayıldığı için, lahitlerin üzerinde bir düşman karşısında kazanılan zaferi, kazananın bağışlayıcılığını ve tanrılara sunulan kurbanları temsil eden sahnelerle birlikte betimlenirdi. Bu eylemler iyi bir Roma yurttaşından istenen dört erdemi simgelerdi: *concordia, virtus, clementia, pietas.* Bizzat emperyal çift, paraların üzerinde *dextrarum iunctio* (el ele) betimlenirdi; kendi özel alanlarında kurdukları uyum, kamusal yaşamda uyumun garantisiydi. Kilise benzer bir evlilik görüşünü rahatlıkla benimseyemezdi. Ne kadar az evli aziz olduğunu düşünün.

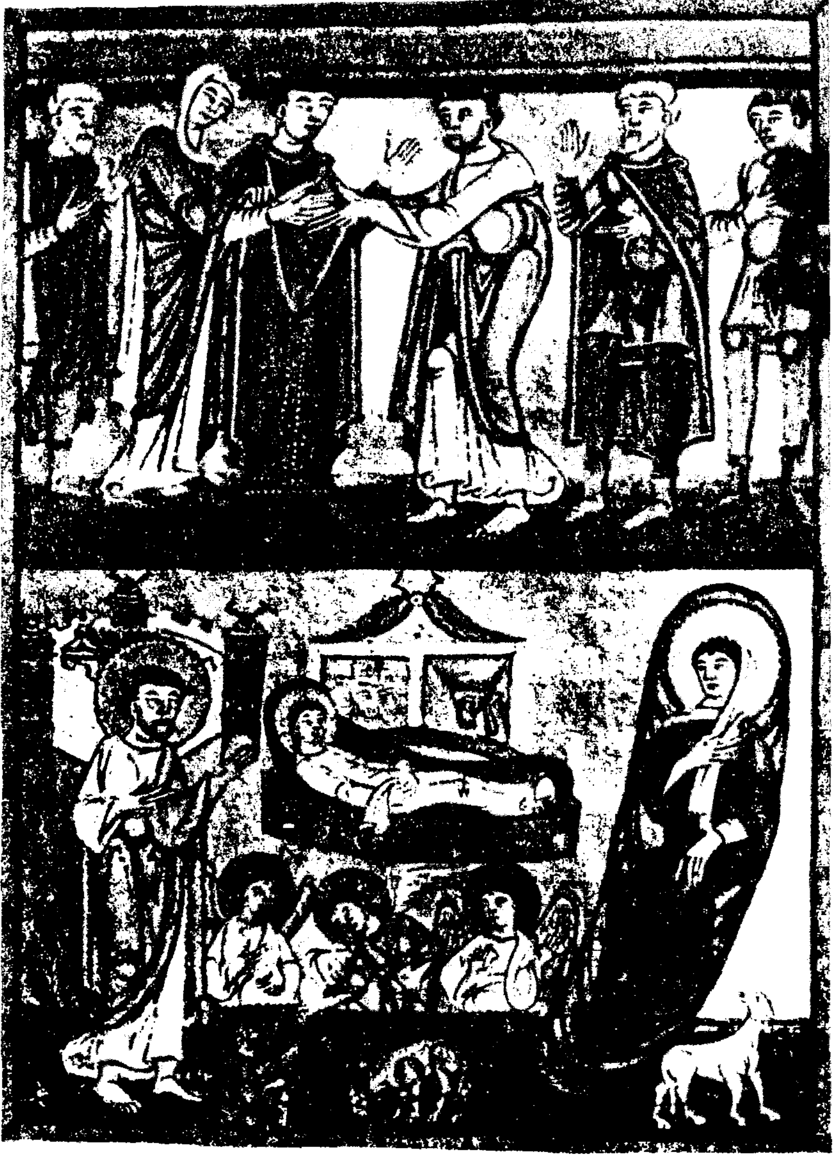
Sıra Yusuf ile Meryem sorununa gelince, kilisenin canı daha da sıkılıyordu. Yusuf hep yaşlı bir adam olarak resmedildi; Doğuş sahnelerinde, genellikle ya uyurken ya da sırtı dönük çizildi. Geç Antikçağ'da, Olympia'nın sihirbaz yılanla birlikteliğinden Büyük İskender'in mitik doğuşu, Philip'in kararlı bir biçimde karısından uzaklaşmasıyla gösterilir; sahne, Beyrut'ta Baalbek Müzesi'nde korunan MS dördüncü yüzyıldan kalma bir zemin mozaiğinde yer alır (Resim 3).[7] Yusuf'un tutumu, saygısızlık değildi. Basiretli bir biçimde Ruhülkudüs'ün ilahi çocuğu aydınlatmasına izin vererek babalığı sahiplenmemeyle ilgili eski ikonografiye uygun hareket etmekteydi.

On birinci yüzyıla kadar, Yusuf ile Meryem'in düğünüyle ilgili temsiller son derece



3. *Büyük İskender'in Doğuşu,* mozaik, dördüncü yüzyıl. Beyrut, Baalbek Müzesi.

enderdi. 1100 civarına ait bir ders kitabındaki minyatürde (Resim 4), Yusuf'la birleşmesini adeta hızlandırırcasına Meryem'in elini çeken bir rahip görürüz. Bir halenin olmamasına da dikkat edin; Meryem haleyi, izleyen sahnede, İsa'nın doğumunda edinmiştir. Aslında düğün ikonografisinin öylesine olumsuz tonları vardı ki, bir o kadar kolaylıkla şeytani ayartmayı resmetmek amacına da hizmet etmekteydi; Vézelay'de Saint Madeleine Kilisesi'ndeki bir on ikinci yüzyıl sütun başlığının gösterdiği gibi (Resim 5). Burada rahibin yerinde bir şeytan görüyoruz; özdeş bir hareketle, bir kadını Aziz Benedictus'a takdim ederek iğrenç bir "düğün"ü teşvik eder. Keşişin zaferi, bir kalkan gibi göğsünde tuttuğu Kutsal Kitap'la resmedilir; gerçi, Büyük Gre-



4. Meryem'in Düğünü, 1100 civarı. Utrecht, Aartbisschoppelijk Museum.



5. Aziz Benedictus'un Günaha Teşviki, on ikinci yüzyıl. Sütun başı, Saint Madeleine Kilisesi, Vézelay.

gorius'un sözüne inanacak olursak, Benedictus dikenli bir yatakta yuvarlanana kadar ruhundaki yaralar iyileşmedi. Üç figür etiketlenir: *Sanctus Benedictus*, *diabolus* ve tekrar *diabolus*. Kadın ile şeytan kusursuz bir biçimde birbirlerinin yerine geçebilirdi: Heykeltıraşa göre figür ile simge bir ve aynı şeydi. Büyük Gregorius'un dediği gibi, "Bir karı bedenin hazzı değilse nedir?"[8]

Civaux'daki (Vienne) bir kilisede, evliliğin günaha tehlikeli bir boyun eğiş olarak resmedildiği bir on ikinci yüzyıl sütun başında da benzer bir yorum görülebilir (Resim 6). Çaresiz bir *dextrarum iunctio* halinde kilitlenen çifte, erkeğin kayığından düşüp dalgalara kapılmasına neden olan bir denizkızı



6. Denizkızları: Evlilik, erken on ikinci yüzyıl. Sütun başı, Aziz Gervaise ve Aziz Protaise Kilisesi, Civaux.

(şehvetin ve çekiciliğin geleneksel simgesi) yaklaşır. Anlam açıktır: Tutkuya direnecek kadar güçlü olmadığı için evlenmek zorunda kalan bir erkek cehennem yolundadır. Bir zamanlar Aziz Bernard'a atfedilen bir metin evli bir kadını bir denizkızıyla karşılaştırır.[9]

Buraya kadar parlak, karşıt renkleriyle ana hatlarını çizdiğim tablonun bitirilmeden önce ince bir gölgelendirmeye ihtiyacı vardır. Kilise on ikinci yüzyılın başında evliliğin bir ayin olduğunu ilan ederek, evliliğin düzenlenmesiyle ilgili bütün hakları üzerine aldı. Bu, kurumu manevileştirmeyi amaçlayan yüzyıllık bir sürecin son noktasıydı. Kilise, iradelerine rağmen çiftlere dayatı-





7. Vaudémont'lu
I. Hugo ve Karısı,
1163'ten sonra.
Cordeliers Kilisesi,
Nancy.

lan evlilikleri yasaklamaya, kandaşlık düzeylerini azaltmaya ve ilişkinin bozulamazlığını kabul ettirmeye çalıştı. Ne var ki, her şeyden önce yasal sözleşmeye daha fazla itibar kazandırmaya, bir ayin düzeyine yükseltmek için özel inayetlerle birleştirmeye çalıştı. (Yine de, evliliğin, kilisenin yeğlediği iffetlilik ve bakirelik tercihinin geride bıraktığı, "daha az kötü" bir şey olduğu düşüncesi güç kaybetmedi.)

Princeton Üniversitesi'nde ayrıntılı bir inceleme olan *Index of Christian Art*'ın açığa çıkardığı kadarıyla, on birinci yüzyıla kadar Yusuf ile Meryem'in düğününü betimleyen sadece üç minyatür bulunmasına rağmen,[10] on üçüncü yüzyıl ile on dördüncü yüzyıl arasında örneklerin çoğalması yeni ayinin bilinçli ve değişmez tefekkür nesnesi haline geldiğini gösterir. Evliliği yeniden değerlendirmenin bir yansıması, olasılıkla Vaudémont'lu Kont I. Hugo ile karısı Anna'yı betimleyen ağaç heykelde de bulunabilir; oyma bir anıt olmasının heykeli kendi zamanı için oldukça olağandışı kılmasına rağmen, Hugo 1147'de Haçlı seferlerine katıldı, yıllar sonra yoksul bir hacı olarak geri döndü ve çok geçmeden, 1161 ile 1163 arasında öldü. Cenaze grubu (Resim 7), kontun uzun bir ayrılıktan sonra karısıyla beklenen buluşmasını resmeder gibi görünüyor. Kont elinde ağır bir sopa tutuyor, göğsündeki dikkat çekici haç Kudüs'e yaptığı yolculuğa tanıklık ediyor. Karısı ona sarılmış; çarmıhtan alınan oğlunu tutan Meryem ikonografisi geleneğine uygun olarak bir kolu göğsünde, diğeri boynunda. Karısının aktif eş olduğu kucaklaşma, bir Haçlının maceralarının bittiğine işaret eder. Bir bireyin dini ve askeri yiğitliklerinin yükü, sonunda, karısıyla ilişkisinin gücünü, dayanıklılığını ve karşılıklılığını ifade eden bir hareketle boşaltılır ve paylaşılır.



Şeytanın Eşliğinde

Çok ayrıntılı ele almayacağım bir topos, genç kız kılığına giren ve (bir azizin biyografisinin özsel bir parçası olan) azizin erdemini sınamak için beklenmedik biçimde ortaya çıkan şeytan toposudur. Sadece bir örnekten söz edeceğim: Pisa'nın Anıtsal Mezarlığında *Tebaide*'de bulunan, 1343'te Buffalmacco'ya atfedilen ayrıntılı bir fresk (Resim 8). Dominiken Jacopo Passavanti hikâyeyi anlatır.[11] Bir gün şeytan kadın bir hacı kılığına büründü ve bir keşişi gözyaşlarıyla etkilemeyi başardı. Dışarısı zifiri karanlıktı ve gece yabani hayvanlarla doluydu. Bir keresinde keşişin hücresinin içinde onu baştan çıkarmaya çalıştı; fakat keşiş durumu fark ettiği için teslim olmadı. Fresk masalda öne çıkan iki anı gösterir. İlkin, kapısı tedbirsizce açık mağarasına götürürken güzel seyyahın elini tutan ve yoğun gözlerine (siyah toynaklar gerçek doğasını açığa vurduğu halde) bakan keşişin sevecen hareketi. Sonra, şeytanın yenilgisi sahnesiyle karşılaşırız. İtikâf-



8. Buffalmacco, Tebaide, *Hacı Kılığına Girmiş Şeytan*'dan ayrıntı, 1343 civarı. Pisa, Anıtsal Mezarlık.

çı, kendisini kısmen koruyan –çevre bile, duygusal dönüşümü yansıtır– kayalık bir taraçadan dışarıya uzanır ve sopasıyla sahte hacıyı kovalar. Bu süre zarfında boynuzsuz bir iblis, doğrudan mağaranın yukarısında, yüksekten sahneyi gözler. Gözlemci iblisin hep insanın yanında olduğuna, günah potansiyelinin hayırsever bir hareketin arkasına bile gizlenebildiğine ve ancak çileci bir yaşam sürdürülür ve kadınlardan tamamen uzak durulursa zaferin kesin olduğuna inanmadan edemez.

Bir aziz biyografisinin bir başka zorunlu parçası da şeytan kovma edimidir. Şeytan tarafından ele geçirilen kadınların ele geçirilen erkeklerden sayısal üstünlüğü iyi bilinen kadın/şeytan bağıntısıyla açıklanabilir. Bu, zamanında o kadar olağandı ki, şeytanın gözde kılığı olarak dişi cinsin bir üyesini seçmesini izleyici tamamen doğal sayardı. Bir "kadının bakış açısından" cin çarpmış

9. Cin Çarpmış Bir Kadın, *St. Francis: Hayatından Hikâyeler*'den ayrıntı, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısı. Pisa, San Matteo Müzesi (geçici olarak San Francesco Kilisesi'nde).



kadınların uzun listesi, kadınların toplum tarafından kendilerine verilen rolden duydukları hoşnutsuzluğun ve yabancılaşmanın bir belirtisi sayılabilir. Şeytan tarafından ele geçirilme anı hiçbir sonucu olmayan sihirli bir kurtuluş potansiyeline işaret eder. Bir kadının aşırılıkları hemen şeytana atfedilirdi; yiğit bir şeytan kovucunun sağladığı mutlu bir sonla birlikte. Gerçi o anda kadın önemliydi. Yakıcı bir saniye boyunca olağandışı bir olayın başkahramanı olurdu, unutulan yaşamı ilgi odağı olurdu.

Geç on üçüncü yüzyıla ait *Saint Francis: Hayatından Hikâyeler* tablosunun bir ayrıntısında (Resim 9), azizin vücudunun güçleri, cin çarpmış bir kadını iyileştirmesiyle gösterilir. Ressam kadını zincirli betimlemiştir, kadının iç savaşı bütün yüzünde yazılıdır; fakat göğüslerini açıkta bırakan dağınık giyimini savaşma çabasına atfetmek işgüzarlık olur. Uzun saçları, onu erkekler için sürekli bir tehdit olarak ilan etmeye yeter; küçük şeytan vücudundan uçup gitmiş olabilir, fakat o her zaman baştan çıkarıcı Havva'nın kızı olacaktır.

Evdeki Cehennemlik Kadın

Autun'daki on ikinci yüzyıla ait Aziz Lazarus Kilisesi'nin alınlığındaki kocaman *Kıyamet Günü* kompozisyonuna esin veren kadın düşmanlığı, basit bir sayı hesabından da bellidir: Cennete gitmek üzere sadece iki kadın seçilir, dördü cehenneme gitmeye mahkûm edilir.

Benzer biçimde, Toscana'da Viterbo'ya yakın Santa Maria Maggiore'deki erken on dördüncü yüzyıl *Inferno* freskinde (Resim 10), jilet gibi keskin dişleri olan aşırı büyük bir kurdun başı, sadece, şeytanın çatalıyla doymak bilmez boğazına tıkıştırdığı kadınları yutar. Ressam, ucubenin başını dikey koya-





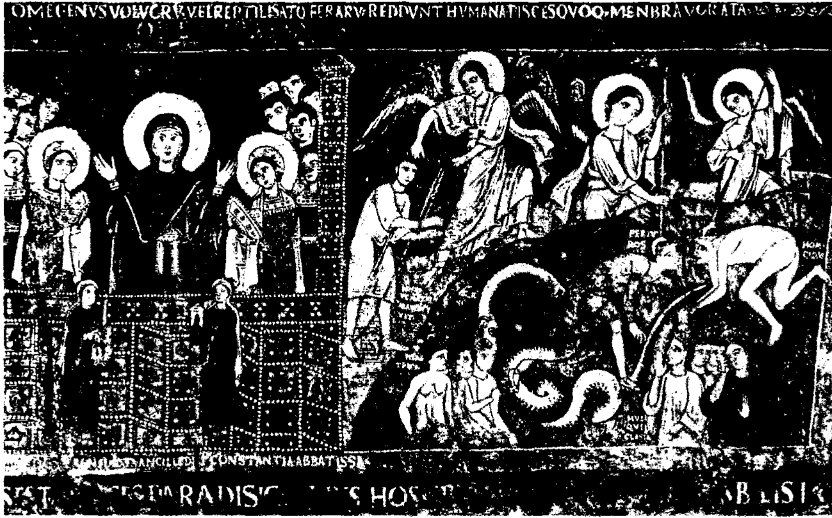
rak ve böylece korkunçluğunu artırarak zafer takının çıkıntısında kullanabileceği mekânın tamamından yararlanmış. Kadınların –beyaz peçeleri rahibe olduklarını gösterir– çaresizliği kuvvetli bir biçimde vurgulanır; zira, her zaman hazır ve nazır çatallar batırılırken ve eziyet çekerken onları dehşetle izleyen gözlemcinin duygularına açık bir yalvarışla, yanaklarından gözyaşları akar. Rahibeler kendi seçtikleri yaşam tarzına ihanet ettikleri için cehennemin en dip köşesini işgal etmekteydi. Bu rahibeler geri dönülmez ve uç bir karar olan evlenmeme kararını almış, dolayısıyla kendilerini diğer kadınlardan ayırmışlardı. Fakat yeminlerini tutmamışlardı, dolayısıyla, erdemli, çileci bir feragat ya-

10. *Cehennemin Boğazı*, ayrıntı, erken on dördüncü yüzyıl. Santa Maria Maggiore Kilisesi'nin zafer takında fresk, Viterbo.

şamı modelini kirlettikleri için asi melekler gibi cezalandırılmalıydılar. Fresk kilise müdavimlerini, din adamı olmayan erkeklerden ve kadınlardan oluşan bir izleyici topluluğunu hedef almaktaydı; rahibelerin cehennemin en dip köşesinde bulunmaları, modelin tüm alıcıları üzerinde uygulanan baskıya tanıklık eder. Erkeklerin kadın düşmanlığı teşvik edilmekteydi (en kutsal kadınlar bile hilekârdır ve yalanla doludur!) ve kadınlar, kendi cinsiyetleriyle ilgili olumsuz bir imgeyi kabul etmeliydiler (evliliği reddedip tövbekârlık yoluna koyulan kadınların bile cennete gitmesi kesin değildir!).

Kadınlara ilginin, bir kadının (çok ender) bakış açısıyla ifade edildiği bir örnek, Vatikan Müzesi'nde korunan *Kıyamet Günü*'nün bir ayrıntısında bulunabilir. Tarih kesin değildir, olasılıkla on birinci yüzyılın ikinci yarısıdır (Resim 11). Bağışlayan kişi, Roma'da Campo Marzio'da Benedikten Santa Maria Manastırı'nın başrahibesi olarak saptanmıştır. Bakire'nin iki günahkârla kuşatılmasının tesadüf olmadığı Kutsal Kudüs'ün duvarları önünde *Do[(m)n]a Benedicta ancilla D(e)i* ile birlikte *Constantia abatissa*'yı okuyabiliyoruz. *Q(ui) / patr / v(e)l / matre / maledi / xit* etiketli bir figür, bir melek tarafından saçlarından çekilip cehenneme sürüklenir; çatallı diğer meleklerin dört elle işe sarıldıkları daha derinlerde *periu / ros, homi / cidas, mulier /qui in [e] / clesia / loc(u)t(a), mere / trici, . . . sa / velata* vardır.

Paneldeki çeşitli sahneleri yorumlayan uzun yazıtlar, bazılarının Leonine koşuk biçiminde düzgün Latinceyle yazılı olmasına rağmen, cehennem sahnelerinin dili daha az düzgün ve halk diline daha yakındır. Bana öyle geliyor ki, başrahibenin hemcinsi kadınların, özellikle rahibelerinin kaderine gösterdiği ilgide görev sesini duyabiliriz. Dilsel üs-



11. Inferno, *Kıyamet Günü*'nden ayrıntı, tablo, on birinci yüzyılın ikinci yarısı. Vatikan, Pinacoteca Vaticana.

lup halk diline yakındır (gerçeklikle çarpışma tarafından koşullandırılmış: Yanlış bir yaşamı yansıtan tabloda resmedilen dehşet, şimdiki zamanda izleyen tarafından yaşanır). İffetli bir yaşamı tercih eden bu kadınlar, her şeyden önce, sahip olmaları istenen erdemlerle çarpışan bu kötülüklerden korkmalıdırlar. Bu, konuşma günahlarına, dilin ters ve kontrolsüz kullanımına yapılan vurguyu açıklar: Küfredenlerin vay haline; yeminlerini bozan ya da ebeveynlerine küfreden kadınların vay haline; kilisede konuşan kadınların vay haline (burada başrahibenin bakışı toplu ayin için toplanan rahibelerine yönelir).

Kompozisyon bakımından bile bu cehennem temsili, kadın bileşenlerin mutlak görsel egemenliğiyle dikkate değerdir. Üstte bir yalancı tanığımız ve bir katilimiz var; altta sadece yazılardan kadın oldukları anlaşılan iki ayrı grup var. Solda çıplak fahişelerden oluşan sıkışık bir grubu alevler yalıyor, birini bir yılan ısırıyor: Vücudunu satan bir fahişe, vücudundan tamamen vazgeçen bir rahibenin tam tersidir. Sağda, geveze



12. Hohenbourg'lu Herrad, *Hortus deliciarum. Erdemin Basamakları*, on ikinci yüzyıl. Strasburg Belediye Kütüphanesi'nde bulunan elyazması bir yangında yok olmadan önce A. de Bastard d'Estaing'in yaptığı bir çizimden minyatür.

mulier'in yanında, acı ifadesi olarak elini başında tutan, uzun saçlı, siyah giysili genç bir kadın görüyoruz (arka planda birkaç erkek ona bakıyor). Yazıtın birkaç harfi kayıptır: . . . *sa / velata*. Aziz Pavlus erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini teyit ettiği Korintoslulara Birinci Mektubunun bir pasajında (14:34-36), kadınlara toplantılarda dillerini tutmalarını emretmekteydi: *Turpe est enim mulieri loqui in ecclesia*. Çenebaz kadının yanındaki yazıda bu satırın bir yansıması vardır. Aziz Pavlus birkaç pasaj önce (11:5-6), kadınların ibadet ederken ya örtünmelerini ya da saçlarını kesmelerini buyurmaktaydı: *Nisi velatur mulier, tondeatur*. Ressam uzun saçlı kadının simgeliğini vurgulamak için bu pasajı hatırlamış olmalı. Bu nedenle kayıp sözcük şöyle tamamlanabilir: *Intonsa velata*. Bir rahibe yemin ettikten sonra saçlarını kesmeli ve başını örtmeliydi. Bu durumda, yaşarken perçemlerinden (cezbedilen erkekler için bile günaha davet) vazgeçmeye hazırlanmayan lanetlenmiş kadın, saçlı başını günahkâr beyhudeliğin bir simgesi olarak sergiler.

Baştan Çıkarıcı Vücut

Erdemin Basamakları (Resim 12); Hohenbourg'lu Herrad'ın on ikinci yüzyıla ait *Hortus deliciarum*'undan bir minyatürdür.[12] Yaşam tarzlarına göre dizilmiş, kusursuzluğa doğru yol almak için gözü dönmüşçesine mücadele eden Hıristiyanları gösterir. İlk düşen evli çifttir.

Sayfanın alt kısmında, belirgin bir biçimde baştan çıkarıcı güce sahip maddi mallar sergilenir: Şatafatlı giysiler, bir ziyafet masası, değerli nesneler, silahlar, güzel bir kent. Merdivenin dibinde ağzı sonuna kadar açık bir ejderha, merdivene tırmananları tehdit edercesine nefes alır. *Laica* ile *miles*, ne-

redeyse hemen en alt basamaktan düşer. Açıklama yazısı şöyledir: "Bu şövalye ve karısı [*laica mulier*] açgözlü, kibirli ve zina tutkunu olan, bu dünyanın çeşitli zevklerini seven ve nadiren yukarı bakıp göksel ödülü [*coronam vitae*] düşünecek kadar dünyevi şeylere kapılan tüm laik inançsızları temsil eder."

Bir sonraki basamak, kent duvarlarından ona seslenen zarif bir kadın olan kız arkadaşının (*amica clerici*) çekiciliğine kapılan din adamının feci akıbetini anlatır. Aynı yazgı, baştan çıkarıcı bir rahibin altın ve para tekliflerinin çekiciliğine kapılan rahibeyi de bekler. Bu sıralamada merdivenin üst basamaklarını işgal eden keşiş, münzevi ve itikâfçı, sırasıyla servetin, rahat bir yatağın ve bir bostana hasredilmiş aşırı dikkatin çekiciliğine kapılıp düşmeye başlar. Genç bir kız, Tanrı tarafından tutulan ebedi yaşam tacını hak eden tek kişi gibi görünüyor. Ne yazık ki, figürün simgesel, hayırseverlik erdeminin bir temsili olduğu anlaşılıyor.

Kadınlar sadece merdivenin alt basamaklarını işgal etmekle kalmazlar, günaha teşvikin cisimleşmesidirler. Düşüşün altı nedeninden üçü, kadınların varlığıyla ilgilidir. Bir günah işleme vesilesi, her zaman aynı matrise sahipmiş gibi görünüyor: Nefsin zayıflığı. *Apocalypse*'te en tehlikeli günaha teşvik aracı, "açıkça" birçok minyatürde bir ejderhanın üzerinde betimlenen "büyük fahişe"nin sunduğu kadın vücududur.

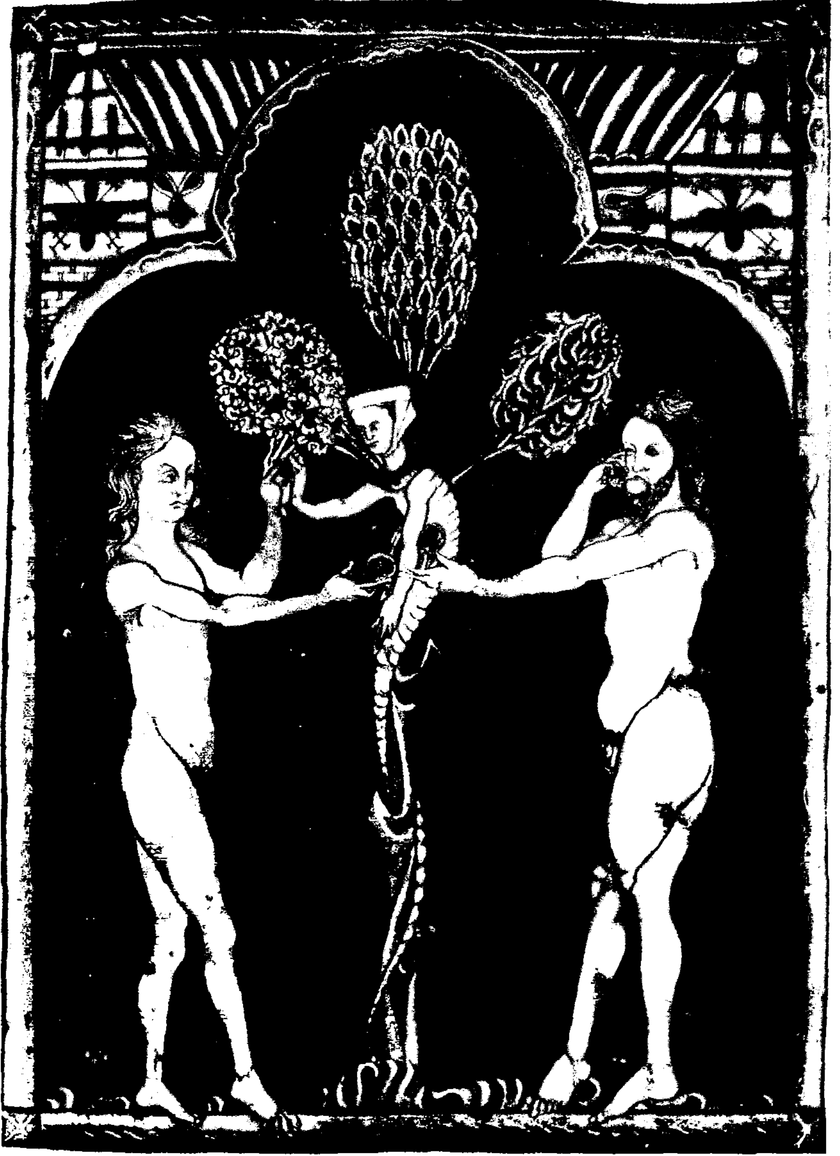
Erkekler tarafından kaleme alınan dinsel edebiyatta, özellikle manastır edebiyatında, kadınlar insanlıktan ve psikolojik derinlikten yoksundu. Erkeklerin –suçlu– arzularının bir izdüşümünden başka bir şey değildiler. Bunun en açık işareti, Âdem ile Havva'nın günahı sahnesindeki yılanın çekici bir kızın başına sahip gibi resmedilmesiydi. Şarkılarıyla gemi-

cilerin aklını çelerek deniz kazalarına yol açan yarı-kadın, yarı-kuş denizkızı büyücülerle ilgili klasik geleneğin farkında olan sanatçı, bir yılanın günaha teşvik edici sözleri nasıl fısıldayabildiğini "açıklamak" istemiş olmalı. Bu gelenek miras alındı ve sahnede bir insanı yılan gibi giydirmenin daha kolay olduğu Ortaçağ'ın dinsel piyeslerinde sürdürüldü. (Bugüne kalan şerhler, ideal bir sürüngenin kadın memelerine de sahip olacağını kanıtlıyor.)

İngilizce bir mezmurlar kitabının girişinde yer alan minyatürlerden biri (1270-1280 tarihli), Günaha Girme ve Düşüş'ü bir tek sahnede betimler (Resim 13).[13] Yılan, kadın modasından albenili küçük bir kolalı bone ödünç alarak neredeyse tamamen insan biçimine bürünmüştür. Yasak meyve kurnazca bir hareketle Havva'ya sunulur; Havva, meyveyi eşine uzatır. Buna benzer bir dizi minyatür eğitim amacıyla kullanılmış olabilir; zira ilahiler çocuklara Latince öğretmek ve minyatürleri yorumlayacak ifadeler kurmayı öğrenmelerine yardım etmek için kullanılırdı. Bu yüzden dişi cinsteki tehlike temel dil bilgileriyle birlikte öğrenilirdi.

Yılana bir kadın yüzü verilmesi, günahın saf eril bir bakış açısıyla nasıl yaşandığını ve ifade edildiğini gösterir. Fakat bir tutarsızlık vardır: Havva genç bir kızdan çok yakışıklı ve genç bir erkeğin yüzünden etkilenmez miydi?

Havva dili akıllıca kullanmayı bilmediği için yılana cevap veren ilk kişiydi. Bu zayıflık, şeytanın teşvikiyle, her sözün Tanrıya adanmasının icap ettiği kilisede bile boş gevezelikle vakit öldüren Havva'nın kızlarına geçti. Öyle görünüyor ki, Stanford Bölge Kilisesi'nde (Northamptonshire), 1325-1340 civarına tarihlenen bir vitray pencerenin anlamı budur. Burada üç kadından oluşan bir grup, uğursuz bir biçimde iki neşeli iblis tarafından



kuşatılır; öndeki kadın kullanılmayan bir tespihi gösterişli bir biçimde elinde tutar.[14]

Uzun saç kadın ayartıcılığının geleneksel simgesiydi, kadınların temsil ettiği tehlikenin bir amblemiydi. Denizkızlarının hep uzun saçları vardı (denizkızları, bir Ortaçağ icadıydı). Yaşamı, Mısırlı Meryem de dahil İncil'de geçen tüm Meryem'lerin yaşamını içine alan Mecdelli Meryem de çarmıhın dibinde öyleydi. Nedamet ve inzivayla fırtınalı geçmişinden arınan tövbekâr sosyete orospusu Mısırlı Meryem'in de doğal olarak uzun saçları vardı.[15] Toulouse'da Saint Stephen'daki on ikinci yüzyıla ait sütun başında Meryem'in başkalaşımı görülebilir. Ayrıntısı buraya alınan sağ tarafında (Resim 14), üzerinde hâlâ bir günahkârın şatafatlı giysileri bulunan Meryem, Tanrının bilinmeyen bir elçisinden üç madeni para alır; bu parayla çölde yapacağı yolculuk için ekmek

13. *Âdem ile Havva'nın Baştan Çıkarılması.* Cambridge, Saint John's College.



14. Tövbekâr Mecdelli Meryem, sütun başından ayrıntı, on ikinci yüzyıl. Toulouse, Toulouse Müzesi.

satın alacaktır. Sol tarafta, Şeria Irmağı'nın sularına adım atarken topuklarına değen uzun saçlarını toplar ve arınma yönünde ilk adımlarını atar. Sütun başının diğer yüzü, Başrahip Zozimus'la karşılaşmasını ve mezarını bir aslanın kazdığı olağanüstü gömülme törenini resmeder.

Domenico Cavalca'nın anlatımına göre, Zozimus azizeyi ilk kez çölde belirirken gördüğünde, bir kadın olduğunu bile anlamadı. "Güneş yanığı siyah tenli ve omuzlarına düşen yün kadar beyaz saçlı çıplak bir figür . . . büyük ve kutsal bir baba" olduğuna inanmıştı.[16] Şimdi kısa ve beyaz olan, bir erkeğinkini andıran saçları, artık şehveti ifade etmiyordu. Hikâyenin diğer versiyonlarında azizenin saçları uzundu; fakat bir koyun postu gibi sadece dişi vücudunu gizlemek için.

Kilisenin kendi taraftarlarına ilettiği, onların fantezilerini besleyen ve erkeklerin kadınlarla ve kadınların kendileriyle ilgili görüşlerini olumsuz etkileyen mesaj şuydu: Erkeklere kadınlardan çok farklı davranılmaktaydı. Erkekler yeteneklerini ya da düşüncelerini kötü kullandıklarında ya da dürtülerini ve duygularını kontrol edemediklerinde günah işlemekteydiler. Bünyeleri kadınları önlenemez bir biçimde sınırı geçmeye yönelttiği için kadınlardan hiçbir şey istenmiyordu. *Kadınlar aktif bir biçimde günah işlememekteydi; erkeklere sunulan bir günah işleme aracıydılar.*

Ölümün Yüzü

Havva şeytanın onu baştan çıkarmasına izin verdi ve onun vasıtasıyla ilk günah, ölüm ve ebedi lanetlenme dünyaya geldi. Havva'nın öldürücü zayıflığı onu özellikle savunmasız ve suçlu hale getirdi – o her



kötülüğün kaynağıydı! Bakire Meryem hariç, ondan sonra gelen tüm kadınlar aynıydı. 1340 civarında Ölüm ilk kez soyut bir kavram, bireysel kaderleri bunaltan insan durumunun simgesi olarak ifade edildiğinde (ölü bir kişi değil, Ölüm), melez figür pençeli ve yarasa kanatlı, yaşlı ve korkunç bir kocakarı boyutu kazandı (Resim 15). Pisa'nın Anıtsal Mezarlığında, tırpanıyla yere serdiği bir grup ceset üzerinde uçarken resmedilir. Bir yandan, şeytan ikonografisinden ödünç alınan özellikler, onun yeraltıyla ve yeraltının sakinleriyle ayrıcalıklı ilişkisini açığa vurur. Diğer yandan, yaşlılığın tahribatını gösteren özellikler günahkârca baştan çıkarma arzusunu, yılların saldırısıyla engellenen arzuyu simgeler. (Ölüm ikonografisi giderek cinsiyetsiz bir iskelet görüntüsü almaya başladı.)

15. Buffalmacco, Ölüm, *Ölümün Zaferi*'nden ayrıntı. Pisa, Anıtsal Mezarlık.

Kadınlara yönelik tutum, daha sonra Paganico'da (Siena) San Michele Arcangelo Bölge Kilisesi'nde, Bartolo di Fredi tarafından yapılan bir freskte açıkça ifade edilmekteydi. Cehennem manzarası loş, taşlı ve dikenlidir. Kışkırtıcı biçimde çıplak, elleri arkasında bağlı yalnız bir günahkâr, korkunç bir kanatlı figürün içinden çıktığı bir



16. Bartolo di Fredi, Cehennem, *Inferno*, 1368.

mağaranın kara ağzına doğru ilerler (Resim 16). Bu kadın figürün uzun vücudu iskeleti andırır, yüzü şeytanidir; elinde bir zincir tutmaktadır. Pörsük, buruşuk memeleri ve uzun beyaz saçları tiksindirici kadınlığını vurgular, açıklama yazısı bunu daha da vurgular: I'so mortal nimica d'ogni bene / serva del diaulo, donna dello 'nferno / madre di dolore in sempiterno (Ben, iyi olan her şeyin ölümcül düşmanı / şeytanın hizmetkârı, cehennemin kadını, / ebedi acının anasıyım). Cehennem azaplarının ebediliği olarak tanımlanabilen bu ucubeyi yaratmak üzere, bedensel ölüm, manevi ölüm, kötülük ve şeytan birleşmiştir.[17]





17. Bartolo di Fredi, *Araf*, 1368. San Michele Arcangelo Bölge Kilisesi'nin sağ alt duvarındaki freskler, Paganico, Siena.

Bitişikteki *Araf*'ta, çoğu inançla ve yalvarırcasına Madonna'ya yönelen kadınlardan oluşan tüm ruhlardan, iki çocuğun yapıştığı açık memeli anne öne çıkar (Resim 17). Hareketi, şimdi boş olan bir kartuşu gösterdiği için, bir çaresizlik hareketidir. Sanırım bu, yetimleri emzirmeyi reddeden kadınların ruhunu arafa yerleştiren *Visio Alberici* gibi bir masaldan alıntıdır.[18] Lombardiya'da, Campione d'Italia'daki Santa Maria dei Ghirli Kilisesi'nde, 1400'de Franco ve Filippolo de Veris tarafından yapılan bir freskte, bebeğini boğan bir kadının çok canlı bir resmi vardır: Bebek katilliği. Aile planlamasının bir aracı olarak bebek boğma,

doğal olarak kilise tarafından kabul edilmese de, o zamanlar yaygın bir biçimde uygulanmaktaydı. Bunu metinsel kaynaklardan biliyoruz; fakat bu fresk daha fazla kanıt içermektedir. Aslında her lanetli figür, örnek oluşturacak bir biçimde en yaygın işlenen günah tiplerine karşılık gelir. Kadınlar eşleri için baştan çıkarma araçlarıydı; üzerinde nispi yetkiye sahip olmalarına izin verilen tek faaliyet olan üreme, kadınlar kendi yavrularını büyütmeyi tercih etmediklerinde günaha daha fazla fırsat vermekteydi. Kadınların dişi olarak doğma durumunun üstesinden gelmeleri ya da engellerinden kaçınmaları zordu.

Büyük İstisna

İlk bakışta, Bakire Meryem'in yaşamı inananlara alternatif bir model olarak sunulmuş gibi görünebilir. Fakat Meryem'in vücudu, bir insan vücudunun kurallarına uymamaktaydı; bu yüzden istisna, sonunda geleneksel kadın düşmanlığını reddetmekten çok onayladı.[19] Kutsal Bakire'nin yaşamı, Göğe Yükselmesi dışında, üremeyle yakından bağlantılı olaylardan ötürü de toplu ayinlerde kutlanır; bu olayların birçoğu Havva'nın kaderiyle açık bir karşıtlığı temsil eder. Günahsız Doğum, Meryem'in ilk günahı taşımayan tek insan olduğunu kanıtlamaktaydı. (Bununla birlikte, bu kavram Ortaçağ'ın büyük bir bölümünde ateşli bir tartışmanın konusu oldu.) Müjde ve Ziyaret gebeliğin manevi doğasını vurgulamaktaydı; İsa'nın Doğuşu, Meryem'in bozulmamış bakirelik halini vurgulamaktaydı; Tapınakta Arınma, doğumda kadınların başına gelen kirlenmeden muaf olmasına rağmen ritüeli kabul eden Madonna'nın mütevazılığını örneklemekteydi.[20] Bakire her zaman çocuğuyla birlikte sadık bir imge olarak temsil edildiği

için, taraftarlarının kalbinde dört başı mamur bir anne olarak yaşadığını belirtmeye gerek yok. İkisinin ortakyaşarlığı toptandı; Meryem'in melankolisi, mütevekkil tutumu, oğlunun acı kaderinin bir habercisiydi.[21] Bu nedenle imgenin mesajı kendi içeriğini hem yadsımakta hem onaylamaktaydı: Meryem hiçbir kadının taklit edemeyeceği bir modeldi.

Simge Olarak Kadın

İyi ile kötü arasındaki ebedi mücadele, iyi tanımlanmış bir edebi tür biçiminde biçimselleştirildi: Erdemler ile kötülükler arasında savaş. Ambrose Autperto'nun *Erdemler ile Kötülüklerin Savaşı*'nı anlatan geç on birinci yüzyıla ait bir elyazmasının iki sayfasında, ilişkili kötülükler ve erdemler karşıt çiftler halinde konumlandırılmış. İlk sayfada Tamah, cimri, para torbasını bir kaba boşaltma çabasındadır; ayağı, toprağı çapalamak için iki büklüm olmuş bir köylüyü (*rusticus*) ezer. Kısa bir tunik giymiş çıplak ayaklı bir dilenci bir hayır duası



18. Ambrose Autperto, *Erdemler ile Kötülüklerin Savaşı*, geç on birinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale. Tamah ve Merhamet.



19. Şehvet ve İffet.

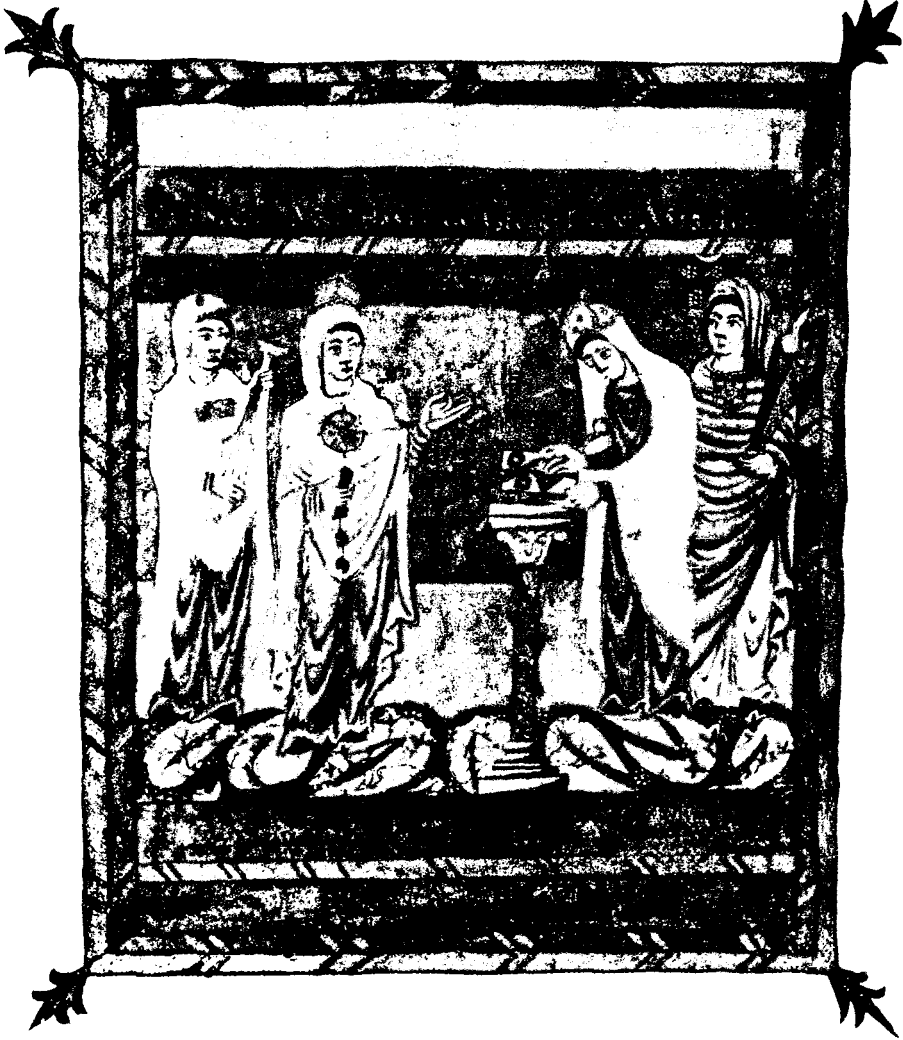
hareketiyle Tamah'ın dikkatini çekmeye çalışır, fakat cimri aldırmaz. Gözü altınlarından başka bir şey görmez (Resim 18). Sırtı cimriye dönük olan Merhamet'in elinde bir palmiye yaprağı vardır. Üzerinde bir paçavra bile olmayan bir yoksulu kurtarmak ve giydirmek üzeredir. Diğer sayfada (Resim 19) zengin giyimli, oldukça çekici bir kadın olan Şehvet'e, bir şeytan tarafından taç giydirilir. Onun alt tarafında iki başlı bir ucube, ayağını bir mengeneyle yakalamakta, açık ağzından ona ateş okları atmaktadır. Kadının elleri kemerinin üzerindedir, adeta çözmek üzere gibidir; eteğini utanmazca kaldıran bir erkeği gözleriyle yemektedir. İffet de, Şehvet'ten uzaklaşmaktadır; onun da elinde bir palmiye yaprağı bulunmaktadır. Fakat dayandığı kaide, son derece perişan bir haldeki şeytandır.

Tamah'ın bir erkek tarafından temsil edilmesi, kötülüklerin, onları ifade eden sözcüklerin toplumsal cinsiyeti tarafından koşul-

lanmadığını gösterir.[22] Bu tür soyutlamalarda gramatik toplumsal cinsiyetin yarattığı ataletin yerini, genellikle simgenin arkasındaki güçlü gündelik gerçeklik alır ve geleneksel bağ kopar. Dediğim gibi, Tamah bir erkektir. Hayırseverlik ve iffet bir kadının onur duyabileceği erdemlerdi; fakat Şehvet'i, yorulmak nedir bilmez baştan çıkarıcıyı (elbette erkekleri) sadece bir kadın temsil edebilirdi. Diğer yandan, amaçlar günahkârca da olsa, faaliyetin ve girişimin servet ve güç ürettiği her yerde erkekler baş kahramandı. Kural olarak, kötülüğe karakteristik bir özellik atfedildiği halde, Şehvet kötülüğü için bir kadının vücudu yeterliydi. Kadının vücudu kendi başına bir alegori sayılmaktaydı.

Kavramları ya da kurumları resimlemek için de kadın imgesi kullanılırdı: Özgür sanatlar, mekanik sanatlar, coğrafi alanlar, kentler ya da yukarıdaki gibi kötülükler ve erdemler. Örneğin, Boethius'un *De arithmetica*'sını resimleyen yaklaşık 850 tarihli bir minyatüre bakalım. Benzer görünüşlü, peçeli dört kadın, sadece her birinin elindeki araçla ayırt edilir. Sırasıyla Müziği, Aritmetiği, Geometriyi ve Astrolojiyi temsil ederler (Resim 20).

Ortaçağ boyunca popüler olan iki soyut dişi figür *Ecclesia* ve *Sinagoga* yani Yahudi ve Hıristiyan dinleriydi. Yüzyıllar geçtikçe ilişkili oldukları imgeler dönüşüme uğradı. Kilise kararlı anti-Semitizmini sağlamlaştırdıkça, ikonografi de İsa'nın doğumuyla yakınlaşan iki dünyanın imgelerinden uzaklaşıp iki din arasında Hıristiyanlığın ezici zaferiyle ve Museviliğin onursuz yenilgisiyle belirgin bir çatışmanın portrelerine yöneldi. Stavelot'da (Belçika) Godefroy de Claire atölyesi tarafından üretilen (1155-1160) taşınabilir emaye sunağın bir ayrıntısında, Sinagog (Resim 21) yalnızdır, rakibi yoktur.



20. Quadrivium,
Boethius,
De arithmetica içinde,
850 civarı. Bamberg,
Staatsbibliothek.



21. Godefroy de Claire atölyesi, 1155-1160, *Sinagog*, taşınabilir bir sunaktan ayrıntı, Stavelot. Brüksel, Musées Royaux d'Art et d'Histoire.

Gözlerini kararlılıkla kapatır, çünkü Mesih'i tanımayı reddeder. İsa'nın çarmıha gerilişinin kanıtlarını –mızrak, sünger ve dikenli taç– pervasızca gösterir. Anlatılmak istenen şudur: O (daha doğrusu, simgesi olduğu tüm Yahudiler) Kurtarıcı'nın ölümünden sorumluydu ve bu suçun yükünü ebediyen taşıyacaklardı. Saint Omer'li Lambert'in *Liber Floridus*'undan erken on ikinci yüzyıla ait bir minyatürde, Sinagog (Resim 22) o zamanın egemen imgesiyle belirir: Kilise'nin yengisi. Olmayan tek şey gözbağıdır. Kilise kocaman bir vaftiz kurnasının yanı başında, elinde bir flama tutan İsa'ya doğru yükselir ve ondan bir taç alır. Göğsünden damlayan kanı bir kadehte toplar. Karşı tarafta Kurtarıcı tarafından aşağı itilen Sinagog'u görürüz. Tacı yere düşmektedir ve bayrak direği kırılmıştır. Cehennemin yırtı-

cı ağzı onu almaya hazırdır. Yazıt doğruluyor: "Sinagog Tanrının oğlu İsa'yı inkâr etmekle peygamberleri reddetmiştir; Tanrıdan uzaklaştığı için tacını kaybeder, flaması kırılır ve cehennemin uçurumuna düşer."[23]

Bir kadın kiliseyi kişileştirdiğinde bile, bir simge olarak olumlu çağrışımlarını her zaman devam ettirmeyi başaramamaktaydı. Kadın Papa Johanna efsanesi on üçüncü yüzyılda ısrarlı bir biçimde dolaşıma sokuldu. Güya Johanna 855'te erkek kılığına girerek papa olmuştu; Roma'da Laterno Bazilikası'ndaki bir tören sırasında doğum sancıları başlayınca sırrı açığa çıktı.[24]

Johanna, 1451 ile 1453 arasında Francesco Sforza tarafından ısmarlanan bir deste tarot kâğıdında kendine yer buldu (Resim

22. Saint Omer'li Lambert, Kilise ve Sinagog, *Liber Floridus* içinde, minyatür, erken on ikinci yüzyıl. Gand, Bibliothèque van de Rijksuniversitet.





23). Biraz şaşkın bir ifadeyle rahat bir tahta oturmuş olan Johanna, eldivenli ellerinde zarif bir haç ve kapalı bir kitap tutuyor. Başındaki papalık tacı beyaz örtüsünü kısmen kapatıyor; kahverengi kumaştan kaftanı, başörtüsü ve tuniği ile belindeki örme ip, Fransisken bir alışkanlığı anımsatıyor. Papa Johanna alaycı bir biçimde resmedilmez. Portrenin, görünüşe göre, on dördüncü yüzyılın başında İmparatorluk Vikarı Matteo Visconti'nin yakın bir kadın akrabası için bir anıt olması düşünülmüş. Bu anonim kadın, sadece erkek bir papanın üstlenmesi gereken görevleri üstlendiği için sapkınlık kuşkusuyla kazığı boyladı. Bu tarot kâğıdı, Visconti-Sforza ailesinin antibaptist tutumunun bir işaretidir. Johanna'nın hikâyesinde (başlangıçta bir efsane, fakat efsanenin kullanılma biçimi onu gerçek bir tarih haline getirir) ilginç olan, iki takıntının ısrarlı varlığıdır: Birincisi, bir kadının erkek ayrıcalıklarını kullanmaya cüret edebileceği korkusu –Johanna dine saygısızlıktan mahkûm edildi–; ikincisi, baştan çıkarma aracı olarak kadın vücudundan duyulan korku. Johanna'nın maskesini günahının meyvesi düşürdü.

Özel ve Günlük Yaşamda Kadınlar

Evli Çiftten Kadın

Geç Ortaçağ'a kadar sanat büyük ölçüde eklesiastikti. Günümüze ulaşan tasvirler kilisenin bakış açısını yansıttıkları için çarpıktır. Bir sanat eseri din adamı olmayan biri tarafından ısmarlandığında bile o kişinin kaçınılmaz olarak ya kurucu ya da bağışçı olarak dini bir kurumla, ilişkisi vardı. Siparişi veren evli bir çift ise, portreyi ısmarlayan kişi koca olurdu. Bir erkeğin anımsanmak

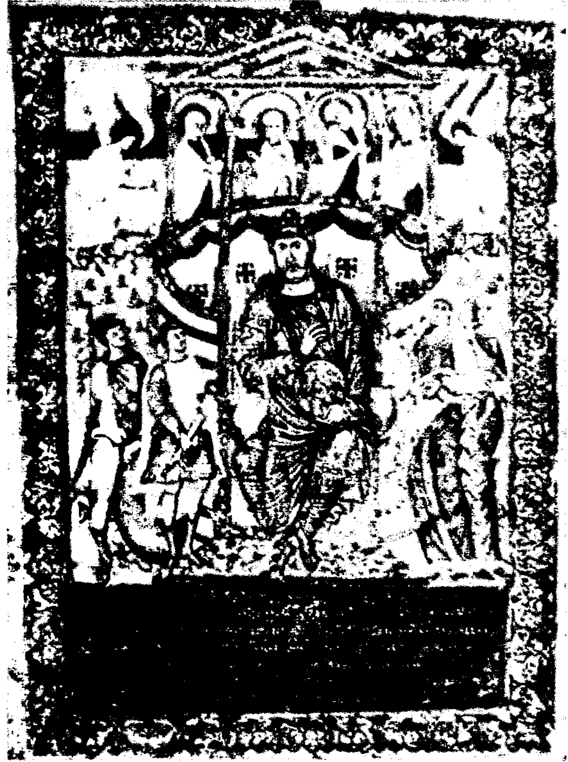
23. Bonifacio Bembo ya da Francesco Zavattari, Visconti-Sforza tarot kâğıtları, Kadın Papa Johanna, 1451-1453. New York, Pierpont Morgan Library.

için başka nedenleri de olabilir ve tek başına bir portre de sipariş edebilirdi; fakat bir kadın –eğer üst sınıfa mensupsa– sadece o erkekle ilişki içinde anımsanmayı bekleyebilirdi. Bir kontes ve eserin siparişçisi olan Flandre'lı Judith'i Mecdelli Meryem'in yerinde çarmıhı kucaklarken görmek, o devirde haydi haydi sıradışıdır. Söz konusu portre, Judith tarafından Weingarten Manastırı'na bağışlanan on birinci yüzyıl ortasına ait yaldızlı bir İncil'in içindedir (Resim 24). Dahası bu portrede Bakire Meryem, o zaman popüler olan *Ecclesia* ikonografisine uygun olarak Vaftizci Yahya'yla aynı düzeyde, elinde bir kitapla –geleneksel olarak eril bir yüklem– temsil edilir.[25]

Güç, iktidar ve feodal sadakat gibi değerler, şiddetin, savaşın ve öfkenin yaşama egemen olduğu bir zamanda daha da önemli hale geldi. Öncelikle karşılıklı çıkarlar (koşullara göre değişken) üzerine kurulu bir evlilikte kadın, baba ile koca adayı arasında sessiz bir mübadele ya da hediye nesnesiydi. Bir imparatorun karısının bile belli bir adı yoktu. Kel Charles'ın 875'te San Petro'da kutsanan imparatorluk seçimi anısına Papa VIII. Johannes'e hediye olarak Roma'ya getirdiği bir Kitabı Mukaddes kopyasında, kendi portresi ilk sayfaya egemendir. Etrafı ekâbirlerle, karısı ve bir saray hanımefendisiyle çevrili bir tahtta oturan Charles, resmin geri kalan kısmına göre aşırı büyüktür (ve oranlar bir iç değer sistemini ifade eder), temel erdemlerin ve kanatlı meleklerin gölgesinde oturan tek kişi olmakla iktidarını gösterir (Resim 25). Sağ tarafında bir saygı işareti olarak duran, taçsız ufacık karısı vardır. Karısı, açıkça, ne rütbesini ne tahtını paylaşmaktadır. Bir takdir, dolayısıyla boyun eğme hareketiyle yukarı kalkmış kolları, onu izleyici kalabalığının yanına koyar. Örtülü kadın Hirmintrudis



24. *Çarmıha Geriliş*, Kontes Flandre'lı Judith'in İncil'inden, on birinci yüzyıl ortası. New York, Pierpont Morgan Library.



25. *Kral Kel Charles Tahtında*, Kral Kel Charles'ın Kitabı Mukaddes'i içinde, y. 875. Roma, San Paolo.

olabilir; fakat Charles'ın 870'te Hirmintrudis öldükten birkaç ay sonra evlendiği Richildis olması daha olasıdır.[26] Elyazmasının uzun ithaf yazısındaki birkaç satır, sayısız evlatla kutsanması umuduyla Charles'ın karısına hitap etmesine rağmen, bir kez bile adını anmaz. Bununla birlikte, Karolenj sanatında betimlenmenin bir kraliçe için yeterince olağanüstü bir durum olduğunu anımsamalıyız.

Bazen önemli bir oğulu kutlama ve anma, çiftin birlikte resmedilmesine vesile olurdu. Treves Başpiskoposu Egilbert'in ebeveynlerinin durumu böyleydi. 940 ile 970 arasında Egmont Manastırı'na bağışlanan bir İncil kitabında Hollandalı II. Dirk ile karısı Kontes Hildegard oğullarının anısına aynı sayfada yer alırlar. Hildegard açıkça da-

ha az önemli olmasına rağmen, ithaf sayfasında her üç isim de zikredilir (Resim 26). Çift, manastır kilisesinin iki büyük kemeri altında, bağışlanan elyazmasını izleyiciye doğru açık tutarak yan yana durur. Kompozisyonun merkezi hediyedir. Kitap, bir taht gibi görünen zengin süslemeli sunağın arka planı önünde, hükümdarın yerini alır. Kont ile kontes inançlı rahip yardımcıları gibi kitaba dönüktür. İki merkezi figürün ayaklarının dayandığı yüzeyin –görünüşe göre tehlikeli sular– soyut doğası, sanatçının gerçek

26. Hollandalı Kont II. Dirk ve Karısı Hildegard, Egmont Manastırı'na *Bir Elyazması Bağışlıyor*, **940-970. Aia, Koninklijksbibliatheek.**



insanları somut bir hareket halinde resmederken hissettiği sıkıntıyı gösterir. Meleklerin kutsal hatta ilahi karakterlerin yokluğu, sanatçının, çiftin tarihsel varlığını aşmak ve sahneyi zamanın dışına yerleştirmek için tamamen gerçekdışı bir ayrıntıyı işin içine sokmasına yol açmıştır.

Başka bir minyatür (y. 1040) bir elyazmasının bağışlanmasını resimler. Hediyenin alıcısı, Werner ve Irmengard çiftinin yüzünü döndüğü Başmelek Aziz Michael'in yanında tahtında oturan İsa'nın kendisidir. Kompozisyon, uyruklarını kabul ederken bir asil tarafından korunan imparator kompozisyonunun



27. Werner ve Irmengard İncil Kitaplarını Sunuyorlar, minyatür, Aziz Michael'in İncil kitabı, y. 1040. Lille, Bibliothèque des Facultés Catholiques.



28. Donizone, Matilda, Cluny'li Hugo ve Kral IV. Henry, minyatür, Donizone, *Vita Mathildis* içinde, 1115. Vatikan Biblioteca Apostolica Vaticana.

tam bir kopyasıdır. Kısmen kocasının arkasına gizlenen Irmengard'ın konumu (Resim 27), hem kocasına hem İsa'ya ikili bağımlılığını çok iyi ifade eder. Kocasının öne uzanan koluna elini ürkekçe dayayarak bağış hareketinde kocasına katılır. Hediyeyi herkes tarafından görülecek şekilde elinde tutan kişi Werner'dir.

Ortaçağ'da bir kadın evlenmeyi reddedip ilahi bir eşe söz vermedikçe, dul kalmadıkça ya da münzevi bir yaşamı tercih etmedikçe, kendine ait bir yüze sahip olamazdı. VII. Gregorius'un yandaşı ve papanın IV. Henry'yle kavgalarında aracı olan Conossa'lı Matilda buna iyi bir örnektir; *Yaşam*'ı, 1115'te Donizone tarafından yazıldı.[27] Yaldızlı elyazması (Resim 28) onu aracılığın belirleyici bir anında resmeder. Gösterişli kürklere bürünen, bir tür kamelyanın altında oturan kontes, bir el hareketiyle krala Cluny'li Başrahip Hugo'yla görüşmesini tavsiye eder. Elinde piskopos asasıyla muh-

teşem bir taburenin üzerine oturan iriyarı başrahip imparatoru Matilda'ya yöneltir gibi görünüyor. İki egemen figür arasında diz çöken küçücük IV. Henry, tanıtım yazısında betimlenen ricacı tutumu resmeder. Üç figürün nispi büyüklüklerine dikkat edin. Başrahip devasadır; hem manevi güçleri hem rütbesi bakımından üstünlüğü tartışılmaz. Matilda, ünü onu mimari bir kompozisyonun çerçevesi içine koymasına rağmen, bir kadın olduğu için gözden düşmüş kralla aynı boydadır. Fakat üzerinde oturduğu sedire dikkat edin: Ona göre çok büyüktür; sedirin kenarından sarkan ve yere değmeyen ayakları, küçük boyutlarını vurgular.

Büyü Yapmak ve Sağaltmak

Bir kadının erkek ayrıcalıklarını kullanmasından duyulan korku, baştan çıkarıcılığından duyulan korkuyla birlikte cadı takıntısının iki boyutunu oluşturuyordu. – kuşkusuz bunlar takıntının tek boyutları değildi. (Erkek üfürükçülerden çok cadıların kazıkta yakılması tesadüf değildir.) Siena'lı Aziz Bernardino Ortaçağ'da gelişen bu takıntının büyük propagandacılarından biriydi. Şahsen çok sayıda bahtsız kadını yakılmaya mahkûm etti ve vaazlarıyla, cadılara özgü birçok alışkanlığı yeniden kurmayı ve yaymayı kendine iş edindi. Triora'daki (Imperia) Aziz Bernardino Kilisesi'nde bir geç on beşinci yüzyıl freski (Resim 29), cehennem kazanı içindeki bir grup cadıyı gösterir. *Fatucerie* (kadın üfürükçü) olarak damgalanan, şeytanlar tarafından şişlenmekte olan bu lanetlenmiş kadınlar, üzerine siyah bir şeytan resmi –üfürükçülük yaptıklarında yardımına başvurdukları şeytan– bulunan piskoposluk şapkası giyerler.

Cadıların biyografilerinde şeytanla cin-

sel ilişkilerine –kaçınılmaz olarak sefahat âlemine dönüşen ilişkiler– sürekli göndermeler yapılmaktaydı. Israrla altı çizilen başka bir yan da, çirkinlikti. Cadılar tanımı gereği yaşlı kocakarılardı; kadın güzelliğine duyulan arzu ile korku arasındaki eril bölünmenin bir ifadesi. Sürekli tekrarlanan diğer öğeler, cadıların (rivayete göre kanlarını içerek öldürdükleri) yeni doğan bebeklerden duydukları nefret ve merhem yaratma yetenekleriydi. Bu son iki faktör, kadınların ebeliğe aşinalığına ve birçok kadın hastalığında yaygın hastabakıcılık deneyimine atfedilebilir. İnanılmaz derecede

29. Cadılar, *Inferno*'dan ayrıntı, geç on beşinci yüzyıl. Triora'da (Imperia) Aziz Bernardino Kilisesi, sağ sahanlıkta fresk.





30. *Ebe Salome, Doğum*'dan ayrıntı, sekizinci yüzyıl? Santa Maria Foris Portas Kilisesi'nde fresk, Castelseprio.

yüksek bebek ve doğum sırasında ölüm oranları dikkate alındığında, üzüntüyle ölümün sorumluluğunun anneye ya da bebeğe yardım eden kişiye yüklenmiş olmasını anlamak kolaydır.

Meryem'in ya da İsa'nın tüm Doğuş sahnelerinde, doğumda hazır bulunan bazı kadınlar her zaman vardır – ve sadece kadınlar. Varlıkları o kadar doğaldı ki, apokrifal bir İncil (Aziz James'in proto İncil kitabı, XIX.-XX. bölümler)[28] resmi İncillerde bulunmayan ve daha sonra hem Ortaçağ tiyatrosunda, hem Dominiken Voragine'li Jacob'un *Legenda Aurea*'sında kullanılan küçük bir masal yaratmayı gerekli gördü. Bu masala göre, ebe Salome, Meryem'in bakireliğini şahsen muayene etmekte ısrarlıydı; açık kanıtları inkâr etmeye devam edince kolu felç oldu. Ancak pişman olup inadından vazgeçtikten sonra kolu normale döndü. Castelseprio'daki (Varese) tarihi belli olmayan, fakat olasılıkla yedinci ya da sekizinci yüzyıldan kalma frekslerde, Salome işiyle meşgul

olurken kurumuş kolunu umursamazca havaya kaldırır (Resim 30).

1372 civarında adı bilinmeyen bir sanatçı, Meryem'in alışılmamış bir tasvirini yaptı.[29] Sadece vücudunun çarşaftan çıkan üst kısmını görsek de, Meryem'in tamamen çıplak olduğu düşünülebiliyor. (O zamanlar, insanlar sivrisineklerle ve haşerelerle amansız mücadelelerinde giysilerini diğer odada bırakarak çıplak uyurlardı.) Ressam Meryem'in deri tabanlı uzun çorabını ve düzenli katlanmış elbisesini Bakire'nin yatağının dibine yerleştirmiş; Bakire, adeta doğurmak için dikkatli bir biçimde soyunmuş gibidir. Madonna, yeni doğan çocuk İsa'ya özenle bakar, yatağın yanındaki küvette yüzdürüp ilk banyosunu yaptırır. Derin bir uykuda olan Yusuf kararlı bir biçimde yüzünü diğer tarafa çevirirken, alçak bir taburenin üzerindeki ebe bir ibriği –kuşkusuz, bebeğin yıkanmasına yardım etmek için suyla– doldurmak üzere eğilir. Meryem'in bakire görüntüsü, kızlara benzeyen görünüşü ve örtüsüz uzun saçlarıyla vurgulanır. Ebenin olgun görüntüsü ile başını ve boynunu örten örtüsü ise onun yaş deneyimine sahip evli bir kadın olduğunu gösterir.

Çoğunlukla kıskançlıkla korunan ve anneden kıza aktarılan bitkiler ve tıbbi özellikleri hakkındaki bilgiler, sihirli iksirler hazırlama ve büyü yapma suçlamalarına neden oldu. Eve kapatılan ve çocuk büyütme ve aileye bakma sorunlarıyla uğraşan kadınlar, "işlevsel olarak" iksirler ve tedaviler hakkında bilgi sahibi olmak zorundaydılar. Cadılara uygulanan zulmün, bilgili ve eril tıp dünyasının popüler dişil rakibine duyduğu kızgınlıkla da ilişkisi vardır. Christine de Pisan'ın (y. 1362-1431) yazdığı *Epitre d'Othéa*'da, hem Aesculapius'un hem kadın üfürükçü Kirke'nin içinde yer aldığı bir minya-

tür (Resim 31) bu tutumu çok iyi aydınlatır. O sırada büyük bir bilim adamı ve cerrahinin babası sayılan Aesculapius, mesleğinin gerektirdiği geleneksel bir incelemeyle bir hastanın idrar örneğini ışığa tutan bir on beşinci yüzyıl doktoru olarak resmedilir. Odysseus'un arkadaşlarını güzelliğine esir eden lanetli büyücü Kirke, kara kurbağalarını –sihirli iksirinin malzemeleri– iki kaba koymak için bir sopayla sıraya dizen, paçavralar içinde yaşlı bir kadın olarak betimlenir. Yazar ve tezhipçi resmi tıp ile ampirik tıbbı karşılaştırmış ve karşı karşıya koymuş. Resmi tıp tesadüfi olmayan bir şekilde, erkek cinsin bilgili bir temsilcisi tarafından; ampirik tıp ise önemsiz görünüşlü bir kadın tarafından temsil edilmiş.

Jean Bondol'un 1375 tarihli *Histoire ancienne jusqu'à Cesar*'ından alınan olağanüstü bir minyatürde,[30] sezaryen doğum yaptıran üç kadın görüyoruz (Resim 32). Kadın bir cerrah ve iki yardımcı, uzun sarı saçlı bir oğlan çocuğunu annenin rahminden çıkarıyorlar. Sahne şaşırtıcı ölçüde dingindir, neredeyse huzur doludur; annenin acı çektiğinin tek işareti çarşafı kavrayan uzun parmaklarıdır. Bu imge zekice idealleştirilmiştir; operasyon, ancak anne bir ceset olduktan sonra gerçekleşmiştir.

Azizliğe yükselme sınamaları da, birçok rahibenin cerrahi aletleri kullanma yeteneği hakkında biraz bilgi verir. Manastırın rahibeleri, ulu analarının göğsünde taşıdığına yemin ettiği haçı ve İsa'nın Çilesi'nin diğer işaretlerini bulmak üzere, Montefalco'lu Clare'in (1268-1308) kalbini açmaktan sorumluydular.

Burada görüler ile imgeler, iç meditasyonun tükenmez kaynakları ile mistisizmin günlük deneyim yanı arasında akan karşılıklı etkiler ve ilişkiler üzerine kısa bir parantez açmak istiyorum. Mistik coşkuyu,

esas olarak başka türlü tarif edilemez deneyimleri tarif etmek için gerekli ifadeleri sağlayan imgelerden oluşan görüler beslemekteydi. İmge ve betimleme bir dil, bir mistiğin "biyografi"si –yani, yazar tarafından bir kusursuzluk modeli olarak önerilen yaşam tarzı– ve okuyucusu için ortak bir dilsel araç oluşturmaktaydı. Bir yandan ikonografik tashihler, görü betimlemelerinde kendilerine düzenli olarak yer buldu; örneğin, çarmıhtaki çiviler İsa'lı çarmıh imgesinin paralel evrimini izleyerek dört yerine üç oldu. Diğer yandan, mistik görüler, bugüne kadar Azize Bridget'in ilk kez bir rüyada gördüğü şekliyle ifadelendirilen Kutsal Be-



31. Aesculapius ve Kirke, minyatür, Christine de Pisan, *Epitre d'Othéa* içinde, erken on beşinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.



32. Sezaryen Doğum Yaptıran Bir Kadın, bir minyatürden ayrıntı, Jean Bondol, *Histoire ancienne jusqu'à Cesar* içinde, 1375. Spikkestad, Martin Schøgen Koleksiyonu.

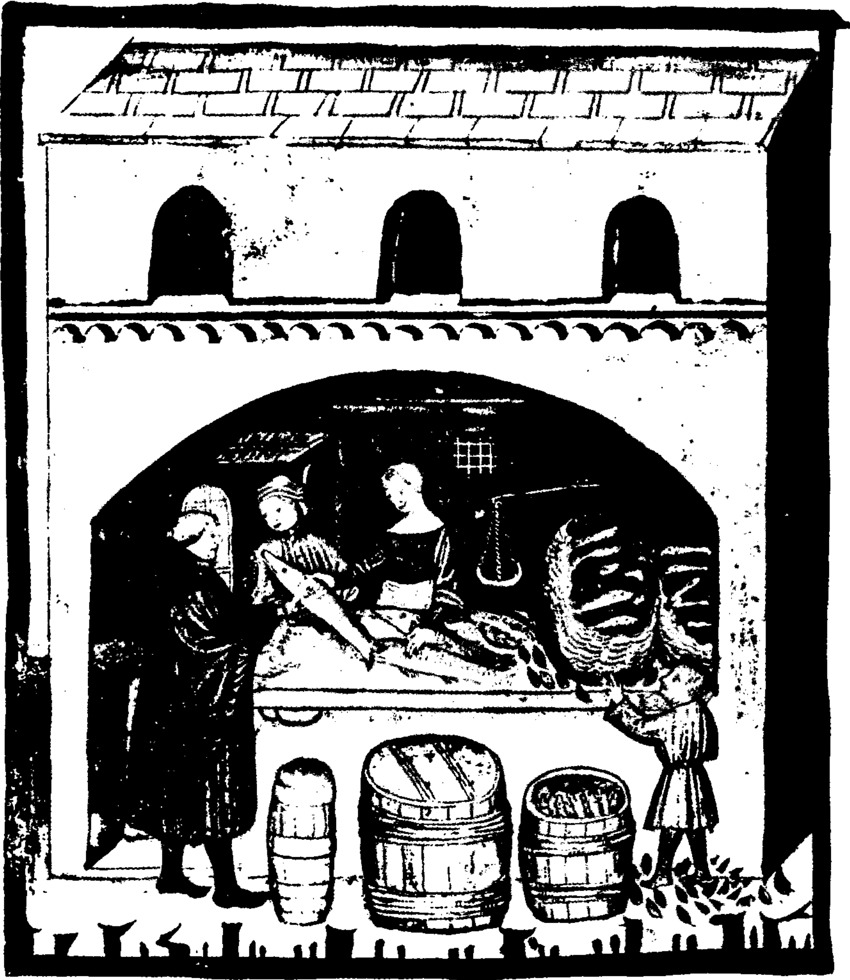


33. Meister Bertram, ***Meryem Nakış Yaparken, Buxtehunder Sunağı***'ndan ayrıntı, 1400 civarı. Hamburg, Hamburger Kunsthalle.

şik tasviri gibi yeni ikonografilerin çekirdeğini oluşturdu.

Azize Chiara rahibelerini kutsal kadının kullandığı metaforun onun kalbinde maddi bir gerçekliği olabileceğine inanmaya götüren şey, kapalı rahibelerin mistik deneyiminde imgelerin oynadığı yaşamsal roldü.[31] Bıktırıcı operasyonun (birkaç kez vazgeçildi ve yeniden başlandı) tanıklarının çelişkili anlatımlarında, Foligno'lu Tommaso cesaretle ve tutkuyla inkâr etse de, Chiara'nın kalbinin o zamana kadar sadece tasavvur edilen tüm nesneleri ortaya çıkardığı söylenmekteydi. İki kapılı küçük bir dolap gibi olan Chiara'nın kalbinin bir tarafından çarmıh, üç çivi, bir mızrak, bir sünger ve bir sırık, diğer tarafından bir sütun, beş kuyruklu bir kamçı ve dikenli taç çıktı. Haber anında bir hacı izdihamına ve mucizelerin patlarcasına çoğalmasına neden oldu.[32]

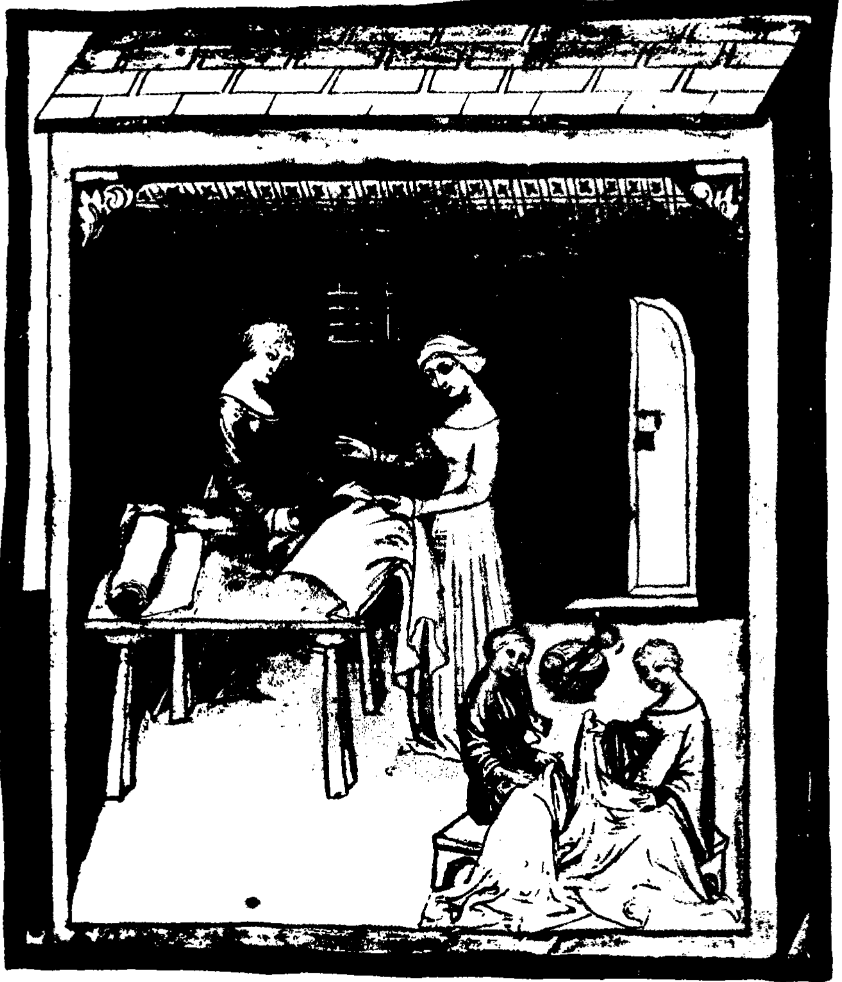
Rahibeler ya da dullar dışında, aktif kadınlar en çok bulunan tasvirlerinde bir tür ev içi faaliyetle uğraşırken resmedilir. Meryem bile, nakış yaparken resmedildiğinde kadınlara iyi bir örnek işlevi görmekteydi (Resim 33). Kentlerin gelişmesi ticaretin gelişmesini teşvik edince, ev kadınlığı erdemlerine kamusal bir boyut da eklendi; bir tüccarın karısından, kocası uzaktayken aile işini yürütmesi ve satışları sürdürmesi beklenirdi. Bu örgütsel becerilerin bir örneği, Margherita Datini ile kocası Francesco (1335-1410) arasındaki yoğun, günlük mektuplaşmalarda görülebilir. On üçüncü yüzyılın sonuna doğru İtalyan kentlerini canlandıran coşku, mesleklerin çoğalıp özelleşmesine ve kadınların yeni kazandığı, tasvirlerde "görünme hakkı" yeniliğine yansıdı. Ailesi ya da dinsel kurumu üst sınıfa mensup olmasa da, bir kadının varlığı tescil edilmekteydi. Bir azize olmak zorunda bi-



34. Balık Satan Kadın, *Tacuinum sanitatis* içinde, 1385. Viyana, Österreichische Nationalbibliothek.

le değildi. 1385 tarihli *Tacuinum sanitatis*'teki bir minyatür balık ya da ekmek satan bir kadını gösterir (Resim 34). Başka bir on dördüncü yüzyıl *Tacuinum*'undan bir minyatür kadınları bir terzinin atölyesinde, erkek meslektaşlarının yanı başında giysi diken çırak terziler olarak resmeder (Resim 35). Bir hastanede hasta bakan, yatak düzelten ya da yatalaklara yemek yediren isimsiz kadınların sayısız tasvir örnekleri vardır.

Genellikle en muhafazakâr olan tarım-



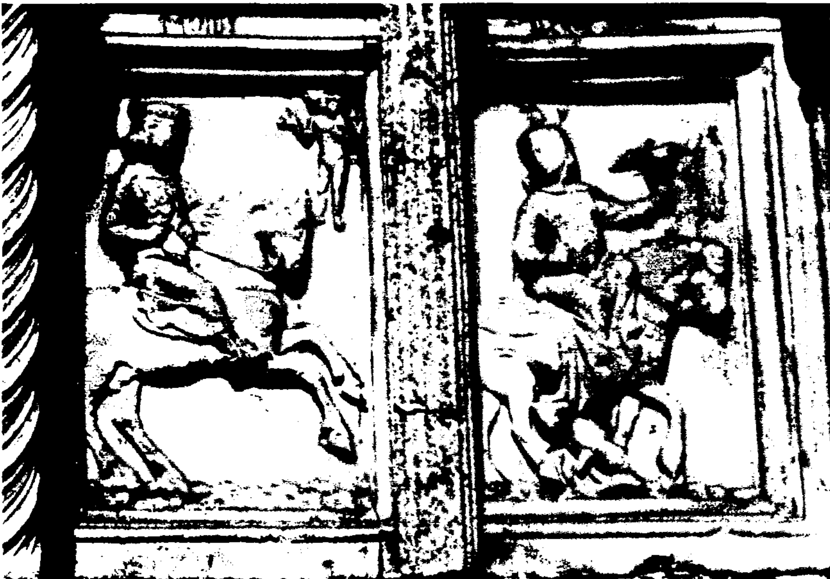
35. Elbise Kesen ve Diken Kadınlar, *Tacuinum sanitatis* içinde, on dördüncü yüzyıl. Viyana, Österreichische Nationalbibliothek.

sal sahneler, bir on üçüncü yüzyıl kentinin hızlı yaşamına aktarıldığında bazı yenilikler gösterir. Kadınlar ilk kez Perugia'da Nicola ve Giovanni Pisano tarafından yontulan Fontana Maggiore'deki aylar dizisinde *uxor* (karı) olarak göründüler (Resim 36). Bu çeşmenin etrafındaki alçak kabartmaların karmaşık planı, kent ile kır arasındaki etkileşimde emeğin sosyal faydasını ifade etmeye çalışmaktaydı. Bir köylünün Âdem'in sıkıntılarını ve eziyetlerini hatırlaması gerekmiyordu ve bir köylü kadın Havva'nın günahı-

nın bedelini ödemek zorunda değildi; tarlalarda kocasına yardım etme özgürlüğüne sahip olmasının nedeni budur. On ikinci yüzyılın ilk onyıllarında, Wiligelmo, Modena Katedrali'nin cephe yontularında bu düşünceyi cesaretle ifade etmişti (Resim 37). Bu ender temsilde, İsa'nın kurtarıcılığı, örtük bir biçimde kadınları cezalarından (çocuk doğurma ve evlatlarına bakma) kurtararak sert toprağı birlikte çapalamak için eğilen Âdem ile Havva üzerinde çoktan başlamış olarak gösterilir.[33]

Bir kadının eril bir faaliyet alanındaki bilgisi ya da yeterliliği güven verici manastır yaşamı modeliyle ya da ev içi ve aile meseleleriyle ilişkili değilse, muğlak bir değeri vardı. Pisa'nın Anıtsal Mezarlığındaki *Ölümün Zaferi*'nde müzik yapan kadın grubu (Resim 15), boş bir meşguliyetin simgesi, günah ve cehennem azabı için tipik bir kadın bahanesi olarak kolayca yorumlanabilirdi. Aslında "Ölüm" kadınların müziğini tırpanıyla yarıda keserken resmedilir.

36. Nicola ve Giovanni Pisano, Mayıs: Şahinle Avlanan Bir Şövalye ve Karısı, 1278. Perugia'da Fontana Maggiore'de kabartma.



Siena'cı Palazzo Publico'da bulunan Ambrogio Lorenzetti'nin *Buon Governo* freskinde (1338-1340) şarkı söyleyip dans eden kız grubu da alegorik bir işlev görmekteydi.[34] Gezgin saz şairliği, dansçılık ya da müzisyenlik Ortaçağ kadınlarına yasaktı. Vaftizci Yahya'nın başını serkeş Herod'dan almayı başaran Salome'nin büyüleyici dansları az kalsın okka altına gidiyordu. Thines Kilisesi'ndeki (Ardèche) bir on ikinci yüzyıl sütun başında, uzun saçlı bir akrobatın gösterisine telli bir çalgı üzerindeki kanatlı bir şeytan eşlik eder. Bir on üçüncü yüzyıl elyazması şu yorumu yapar: "Nasıl ki bir avcı, sanki özgürmüş gibi ötüp kanat çırpan eğitilmiş bir kuşu bir ip ya da ağla tutarsa, aynı şekilde şeytan da, bütün şarkıları bilen bir kadın saz şairini, diğer kızları da çemberin içine çekebilsin diye dans etmeye yöneltir."[35] Vézelay'de Azize Madeleine Kilisesi'nde bulunan on ikinci yüzyıla ait bir sütun başının bir tarafında, bir hokkabaz ile bir kadın görebiliyorsunuz; diğer tarafında (Resim 38), boynuna bir rebap asılı aynı saz şairi flüt çalar. Alev saçlı bir şeytan, müzisyen ile çaresizlik içinde ellerini sıkan kız ar-

37. Wiligelmo, Çalışan Âdem ile Havva, erken on ikinci yüzyıl. Duomo'nun cephesinde kabartma, Modena.





38. Saz Şairi, Şeytan ve Kadın, on ikinci yüzyıl. Sütun başı, Azize Madeleine Kilisesi, Vézelay.

kadaşının arasına girmiş. İblis kızı sanki bir müzik aletiymiş gibi tutuyor: Kız şehvet günahını temsil ettiği kadar, hem şeytanı hem saz şairini etkileyen kötücül büyünün aracıdır da.

Kadınlar ve Okuryazarlık

Jean du Ries'in *L'Histoire scolastique*'inin dördüncü cildinden alınan bir minyatür (1470) bize Flaman bir aileyi gözetleme fırsatını verir (Resim 39). Yaşlı bir adam, ahşap bir kanepe olan hasta yatağında yatıyor. Elinde büyük bir kâse tutan bir kız, evin sahibesinin hazırladığı iksiri almaya hazır ona doğru gidiyor. Hanımefendi ocağın başında alçak bir taburede oturuyor, sıcaklık içine geçsin diye etekliğini kaldır-



39. Elinde Kitap İlaç Hazırlayan Kadın, minyatür, Jean du Ries, *Quart volume de l'Histoire scolastique* içinde, 1470. Londra, British Library.

mış. Bir bastona ve zincire asılı bakır tencerenin etrafında canlı alevler yükseliyor. Ev sahibesi, ateşin yanı başında duran bir çömleğe (Kirke'nin kullandığıyla aynı) kaşıkla bir tür merhem boşaltıyor; diğer eliyle, tariflerini açıkça okuduğu bir tarif kitabını dizinin üzerinde tutuyor. Minyatürcü kuşkusuz hasta adamın karısını resmetmek istediği için, bu illüstrasyondaki kadın neredeyse kesin bir biçimde belirli bir sınıfa mensup, laik fakat yazılı sözleri anlayabilen bir kadındır.

Kadınların okuyabilirliği olasılıkla, genel olarak inanılandan daha yaygındı.[36] Geleneksel annelik temasını konu alan bir dizi minyatür, çocuklarının "ilk öğretmenleri" gibi hareket eden kadınları gösterir. Lucca yakınlarında Capraia di Sillico'daki Santa Maria Kilisesi'nde korunan ve kuşkulu bir kenar notuyla Pietro da Talada'ya atfedilen[37] bir on beşinci yüzyıl tablosu (Resim 40), kucağında oturan çocuk İsa'ya bakmak için, *Magnificat* bölümünü (Meryem ilahi anneliğini buradaki sözlerle kabul etti) açık tuttuğu dua kitabından başını kaldıran Bakire'yi resmeder. Çocuk bir elinde, üzerindeki harflerin rahatlıkla okunabildiği, ekmek kesme tahtasına benzeyen kalker bir palet tutuyor. Her harfin sesli harflerle birleştirilmesiyle bir dizi hece oluşturuluyor. Bu ayrıntı, kesin bir öğretim yöntemi hakkında bir fikir verdiği için çok açıklayıcıdır. Çocuk, açıkça, satır kaydırmamak için parmaklarıyla takip ederek bu levhadan okumayı öğreniyordu.

Bakire'nin yaşamından sahneler içeren başka bir panoda (y. 1335) Meryem öğrencidir (Resim 41). Oldukça büyük olan Meryem, yüksek bir rahlenin üzerinde duran bir mezmurlar kitabından okuma öğrenirken resmedilir. Annesi Azize Anna, Meryem'in arkasında duruyor ve sesli okuması-



40. Maestro di Borsigliana (Pietro da Talada?), *Madonna ve Çocuk*, on beşinci yüzyıl. Santa Maria Kilisesi, Pieve Fosciana, Lucca.

nı istediği satırlara, 45. Mezmur'un 10-11. ayetlerine işaret ediyor – ilahi iradeyi kabul etmeye bir davet. Okumayı öğrenen Meryem, kendi kaderini öğrenir. Bu durumda yazılı söz, Müjde Meleği'nin sesini hatırlatarak imgeyi kuvvetlendirir. Mezmurlar kitabında şunları okuyabiliyoruz: *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam / [et obliviscere populum tuum et donum patris tui] et concupiscet rex decorem tuum / [quoniam ipse est Dominus Deus tuus]* (Dinle, ey kız, bak ve kulak ver; kavmini ve babanın evi-

ni de unut; ve kral senin güzelliğini arzu edecek; çünkü o senin efendindir, onun önünde eğil).

Aile Hattathanesi

Ödeme makbuzları ve sözleşmelerin tozlu yaprakları karıştırılarak yürütülen özenli araştırmalar, olağanüstü bir gerçeği, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl Bologna'sı gibi gelişen bir kitap pazarına sahip bir üniversite kentinin, görünüşe göre kocaları ve babalarıyla (işi kendilerine öğreten) birlikte çalışan birçok kadın minyatürcü ve hattat çalıştırdığını açığa çıkarmıştır.[38] İşte bir-

41. Azize Anna Bakire Meryem'e Okumayı Öğretiyor, *Bakire'nin Yaşamından Sahnelerle Süslenmiş Pano*'dan ayrıntı, 1335 civarı. Paris, Musée National des Thermes et de l'Hôtel de Cluny.



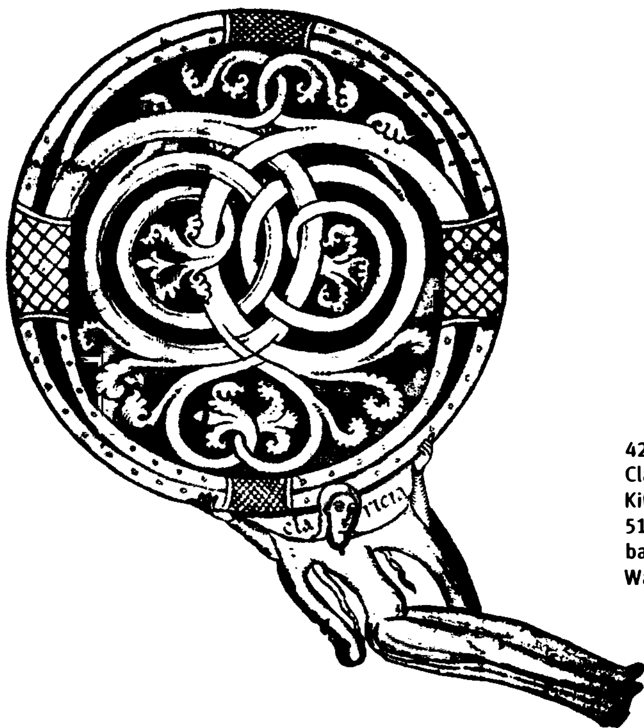
kaçı. 1271'de bir evin satışıyla ilgili bir sözleşmede, bir minyatürcünün karısı olan *miniatrix* Donatella'nın adından söz edilir. 1271-1272'de Onesto'nun karısı hattat Montanaria, Floransalı kitap komisyoncusu Bencivenne'den bir taahhütname aldı. 1275'te bir baba, Rodolfo del fu Gandolfo, kopyalama faaliyetini kızı Antonia'ya emanet etti. 1279'da Ivano'nun karısı Allegra, bir Karmelite, Kitabı Mukaddes'in tamamının kopyasını çıkarma sözü verdi. Yine Bologna'da anılmaya değer diğer örnekler, 1268'de faaliyette olan hattat Flandina de Tebaldino ile 1289'da bir sözleşme imzalayan yine hattat Uliana de Benvenuto da Faenza'dır. 1329'da Branca ve Anastasio çifti *qui faciunt artem scribendi* şerhiyle ortaya çıktılar.

Aile işbirliği, asla İtalya'yla sınırlı değildi. On üçüncü yüzyılda Köln'de, profesyonel bir *rubeatrix* (bölüm başı kopyacısı) olan dul Tula'nın ve on dördüncü yüzyılda bir ressam olan minyatürcü Johann'ın karısı Hilda ya da Hilla'nın izlerine rastlanır. Paris diğer örnekleri verir. On üçüncü yüzyılın sonunda bir kadın ressam, Rahip Maître Honoré tarafından kurulan minyatür okulunda kocası Richard de Verdun'le birlikte çalışmaktaydı. Diğer iki kadın tezhipçi, 1292'de Foin Sokağı'nda yaşayan Thomasse ve 1358 civarında, Troussevache Sokağı'nda kralın kendilerine verdiği bir evde minyatürcü babasıyla birlikte yaşayan Bourgot'ydu.[39]

Minyatürcü Claricia'nın kendi portresiyle ve kendi adıyla imzaladığı yaklaşık 1200'de hazırlanmış bir Mezmurlar Kitabı, sanatçının daha eksiksiz bir sicilini verir (Resim 42). Genç kızlara özgü narin endamı, açık bırakılmış uzun saçları ve geniş kollu zarif elbisesi çekici bir biçimde Q harfinin kuyruğuyla bütünleştirilir; başı, kendi adının özenle

yerleştirilmiş harflerine yer açmak üzere bir yana eğilir ve yukarı kalkık kolları, karışık bir biçimde iç içe örülü başharf kalıplarını destekler.

Ortaçağ'ın laik kadın yazarlarının en ünlüsü, muhteşem minyatürlü çok sayıda eserin yazarı ve kopyacısı Christine de Pisan ihmal edilemez. Dul bir kadın olarak, başarılı faaliyetleriyle kendisini ve büyük ailesini geçindirmeyi başardı. Müşterileri soylu saraylılardan ve kraliyet ailesinin üyelerinden başkası değildi. Suret çıkarırken ya da yazarken yapılmış portreleri, birçok yaldızlı elyazmasında görülür.[40] 1360 ile 1362 arasında yazılan Boccaccio'nun *De claris mulieribus*'u, Havva'dan başlamak üzere 104 ünlü kadının biyografisiyle geniş bir kadın nitelikleri yelpazesini resimlemek için bol bol yer sunmaktaydı.[41] Anında birçok ülkede yerli dile



42. Minyatürcü Claricia, Mezmurlar Kitabı, y. 1200; 51. (52.) Mezmur'un başharfi Q. Baltimore, Walters Gallery.



43. Fresk Yapan Kadın, Giovanni Boccaccio, *Le livre des cleres et nobles femmes* içinde, on beşinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.

çevrilen bu eser zengin resimli birçok elyazmasıyla günümüze kadar gelmiştir. Esere egemen olan kadın düşmanlığına rağmen (bazı kadınlar kuralı doğrulayan istisnalar olarak övülür), okuyucu en azından, olumlu bir yaratıcı ve aktif kadın imgesiyle tanışabilmiştir. Dokuma tezgâhının başında, çevresi dokuma ve eğirme işi yapan hizmetçilerle çevrili kraliçe gibi birçok geleneksel sahnenin yanı sıra, bir freskin ön çizimlerini ustalıkla yapan kadına (Resim 43); elyazmalarının kopyalarını çıkaran ve sıraya koyan bir kadına (Resim 44); genç bir kızın mezar taşına keskiyle son rötuşları yapan birine (Resim 45); ve (erkek!) bir yardımcı boyaları hazırlarken, Madonna'nın bir ikonunu yapan bir başkasına (Resim 46) hayran olabiliriz.

Bu son iki tasvir, metnin basit illüstrasyonları mıydı, yoksa gerçeklikte bir temelleri var mıydı? Sanırım ikincisini seçebiliriz; zira, *Tacuinum sanitatis*'te günlük yaşamdan (ikonografik bir modelin koşullamadığı) bir sahneyi temsil eden minyatür (Resim



35), dirsek dirseğe çalışan erkekleri ve kadınları gösterir. Erken on ikinci yüzyıl İspanya'sından, usta işi kabartma figürlü gümüş bir İsa'lı haç, bir kadının kuyumcu ve heykeltıraş olarak becerisinin bir başka kanıtıdır. Gerçekten de, Sancia Guidosalvi, insanı büyüleyen zarif bir spiral tasarımla yazarlığını ilan eden ve sanatını Kurtarıcı'nın şanına adayan harfleri haçın üzerine kazımış.[42]

44. Bir Elyazmasının Suretini Çıkaran Kadın, Giovanni Boccaccio, *Le livre des cleres et nobles femmes* içinde, on beşinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.



45. Heykel Yapan Kadın, Giovanni Boccaccio, *Le livre des cleres et nobles femmes* içinde, on beşinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.

İsa'nın Karıları

Kendine Ait Bir Oda

Aziz biyografileri edebiyatında, kocalarının kararlı muhalefetine rağmen iffetli yaşamaya çalışan bakire eşler ya da karılar toposu çok yaygındı. Frankların kralı Clothaire (497-561), Thüringen katliamında tüm ailesini yok ettikten sonra Radegund'u kendisiyle evlenmeye mecbur etti. Radegund'un yanıtı, kocasından kaçıp bir kadın manastırı kurabileceği zaman gelinceye kadar gelin odasından uzak durarak gecelerini ibadetle geçirmek oldu (Resim 47). Bu, kendini yoksullara, en adi işlere ve mucizelere adayan bir azize olarak kamusal yaşamının başlangı-



cıydı. Venantius Fortunatus, Radegund'un yaşamöyküsünü Aziz Martin'in biyografisini model alan, etkisi sonraki yüzyıllar boyunca yayılan ve genişleyen bir biyografide anlattı.[43]

Virginia Woolf'un ifadesiyle, bir kadının "kendine ait bir oda"ya sahip olmasına izin verilen tek yer kadın manastırlarıydı. Montefalco'lu Clare'i resmeden bir freskin gösterdiği gibi (Resim 48), çok büyük olasılıkla, körpe yaşında, hâlâ ilgiye, oyuna ve anne şefkatine ihtiyaç duyduğu bir yaşta tarikata

46. Erkek Bir Yardımcıyla Birlikte Resim Yapan Kadın, Giovanni Boccaccio, *Le livre des cleres et nobles femmes* içinde, on beşinci yüzyıl. Paris, Bibliothèque Nationale.



47. Radegund Şapelde Diz Çökerken; Kendisine Rağmen Kocasıyla Birlikte Masada; ve İbadet İçin Kocasını Terk Ederken, on birinci yüzyılın sonu. Poitiers, Bibliothèque Municipale.

teslim edilirdi. Azize Chiara'nın kendi yaşamıyla ilgili anlatımına göre, Bakire Meryem, ailesinden zorla koparılmaktan duyduğu elemin hafiflemesine yardım etmek için Bebek İsa'yla oynamasına izin verirdi. Bir rahibe, kendisini insanlıktan yalıtan, daha da önemlisi erkeklerden koruyan duvarların içinde yaşamını tefekküre ve ibadete adaması durumunda –ki bu, okuma, yazma ve inceleme demekti– kültürel bakımdan dış dünyayla yarışabilirdi. VI. Henry'nin Mezmurlar Kitabı'ndan alınma bir on beşinci yüzyıl minyatürü (Resim 49), koro bölümüne kurulmuş, ellerinde Mezmurlar Kitabı, ilahi söyleyen ve dua eden iki sıra Yoksul Chiara tarikatı mensubunu gösterir.

Güçlü kişiliğe sahip kadınların büyük bir çoğunluğunun rahibe olması şaşırtıcı değildir. Radegund'dan –Venantius Fortunatus'un esin kaynağı ve dostu– sonra, erken onuncu yüzyılda kendi zamanının vakanüvisi ve tarihçisi, Terence'nin eserleri konusunda uzman, *Primordia Coenobi Gendershemensis*'in ve *Carmen de gestis Oddonis*'in yazarı Hrotswitha'yı da düşünebiliriz. On ikinci yüzyılda yaşamış Alsace'lı, Hohenburg Başrahibesi Herrad (öl. 1195) ünlü *Hortus deliciarum*'un yazarıydı. Bu eser metnin, minyatürlerin ve açıklama yazılarının ayrılmaz bir bütün oluşturduğu, yazarın rahibe arkadaşlarına (eserin yazımında ve resimlenmesinde görev alan) ithaf ettiği bir tür dinsel ansiklopediydi. Montefalco'lu Clare gibi, Bingen'li Hildegard da (1098-1179), sekiz yaşında Benedikten cemaate teslim edildi. Dinsel eğitim kitaplarına ek olarak, doğa bilimleri üzerine kitaplar, bir tıp broşürü, bir otobiyografi ve parçaları bugüne kadar gelen sayısız mektup yazdı. En ünlü eseri *Liber scivias*'ın (*scivias lucis*, ışığın yollarını bil) pek çok elyazması, karmaşık işlemeli minyatürlerle süslüydü. Zengin resimli bir başka eseri olan *Va-*



48. *Genç Azize Chiara ve Çocuk İsa*, 1333. Fresk, Santa Croce Şapeli, Santa Chiara Kilisesi, Montefalco, Umbria.

hiyler'deki minyatürlerden biri, elinde kalem, göksel esin için yukarıya bakan ve önce evreni, ardından kentlerle ve kiliselerle dolu yeri yaratan Tanrı görüsünü kelimelere döken Hildegard'ı gösterir.[44]

Bir rahibe, manastırda bağımsız olarak eser siparişinde bulunabilirdi; böylece, önemli bir kişi olarak resmedilme hakkı kazanırdı, eser siparişi veren kocasının yardımcı oyuncusu olmak zorunda olan bir karınınkinden farklı bir rol. Erken on birinci yüzyıla ait bir dua kitabında *Hitda abatissa*, manastırın kutsal kurucusu Sancta Vualburga'yla aynı oranlarda resmedilmekteydi; Hitda elyazmasını, neredeyse tamamen boş olan sahneyi paylaştığı ithaf ettiği kişiye uzatmaktadır (Resim 50). Bu durum, eser sipariş eden ve bağışlayan Niedermüns-

49. Koro Bölümünde Rahibeler, VI. Henry'nin Mezmurlar Kitabı, on beşinci yüzyıl. Londra, British Library Board.



ter'li Başrahibe Ute'nin Bakire Meryem'in önünde diz çökerken resmedildiği başka bir minyatür için de geçerliydi (Resim 51). Bir rahibe eser ithaf edilen kişi de olabilirdi. Yaklaşık 800 yılına ait bir minyatür (Resim 52), Sevilla'lı Isidorus'u, kendi kitabı *Contra Judaeos*'u Rahibe Florentina'ya verirken gösterir. İthaf yazısı sevgi doludur: *Soror mea Florentina accipe codicem quem tibi composui feliciter, amen* (Kız kardeşim Florentina, sizin için en hoş duygularla yazdığım bu eseri lütfen kabul edin; mutluluklar dilerim, amin). Ne var ki, bir erkeğin varlığında, sözcükler bir rahibeyi sıradan bağışlayıcı rolü oynamaya mecbur eden geleneği tersine çevirmeye yetmemekteydi. Yüksek bir kanepeye oturmuş olan Isidorus'tur; elyazmasını, ondan fark edilir ölçüde daha küçük ve önünde neredeyse diz çökmüş olan Florentina'ya uzatır.

Yaldızlı bir elyazması düşünüldüğünde, otomatik olarak kendi manastırının sessizliği içinde erkek bir kopyacı akla gelir. Başka bir zihinsel imgeye yer açmanın zamanıdır: Kuşaklar boyunca sessizce yazan, ciltleyen, resimleyen ve derleyen rahibeler. Bir on üçüncü yüzyıl kopyacısı olan Ida von Leuwen'in biyografisindeki bir betimleme, bu kadınlar için de geçerli olabilir: "Her zaman tüm yetenekleriyle kilise için kitap yazmakla, dikkatli bir biçimde kitap kopyalamakla, haftalık sabah ayinleri için çok sayıda elyazmasını düzeltmekle uğraştı; en zarif biçimde sureti çıkarılan sayısız elyazmasının üzerinde de onun adı vardı."[45] Bu adı bilinmeyen kalabalıktan sadece birkaç isim bugüne kadar gelmiştir.[46]

975 tarihli bir elyazmasında Beato di Liebana'nın Kıyamet'ini süsleyen minyatürlerin sıradışı tasarımları ve parlak renkleri, bir kadının yaratıcı enerjisinden kaynaklanır: Çok büyük olasılıkla bir rahibe olan onuncu yüz-



50. Başrahibe Aziz Walburg'a Bir Kitap Sunuyor, Başrahibe Hitda'nın dua kitabından minyatür, erken on birinci yüzyıl. Darmstadt, Hessische-und Hochschul-Bibliothek.



51. Minyatürün Bağışlayıcısı Niedermünster'li Başrahibe Ute, Ratismon dua kitabından minyatür, erken on birinci yüzyıl. Münih, Staatsbibliothek.

52. Isidorus Rahibe Florentina'ya Bir Kitap Veriyor, Sevilla'lı Isidorus, *Contra Judaeos*'tan minyatür, y. 800. Paris, Bibliothèque Nationale.

yıl tezhipçisi Ende. Metnin çoğunu keşiş Emeterius yazdı; fakat Ende, kendi bölümlerini çekinmeden imzaladı: *Ende pintrix et Dei a(d)iutrix* (Ende, ressam ve Tanrının hizmetkârı). Kitabın konusu –dünyanın sonu– onuncu yüzyıla musallat olmuştu. Açıkça, sanatçının canlı imgelemini ateşlemişti; zira onun elinden çıkan sayfalar, korkunç ejderhalarla ve iblislerle, kıyamet sahneleriyle ve stilize edilmiş, soğukkanlı melek ve azizlerle doludur. Karışık arka planlar üzerinde parlak renkler ve tuhaf yan yanalıklar, Gerona Katedrali'nin arşivlerinde hâlâ hayranlıkla seyredilebilen bu elyazmasını hemen hemen her sanat tarihi kitabında anılan bir şaheser haline getirir.

Orta Ren bölgesindeki bir manastırdan kalma geç on ikinci yüzyıla ait bir vaaz kitabında, Dominus sözcüğünün başharfi D'nin içine kapatılmış örtülü bir kadın vardır (Resim 53). Tanıtım yazısı şöyledir: *Guda, peccatrix*


SOROR MEA FLOREN
TINA ACCIPE CODICEM
QUEM TIBI COMPO
SUI FELICITER

mulier, scripsit et pinxit hunc librum (Günahkâr kadın Guda bu kitabı yazdı ve resimledi). Bir eli harfin eğri karnını tutar; diğeri ifadenin doğruluğunu onaylayan bir tanığın hareketiyle, yukarı kalkmıştır.[47] Modern gözlemciler olarak, geleneksel bir uzlaşım gereğince, üstlenilen uzun görevin bir anımsatıcısı olarak böyle bir özgüvenle kaldırılan uzun parmakların önemini takdir edebiliriz. Bu tezhip, en eski imzalı kendi portrelerinden biridir, kuşkusuz bir kadın sanatçının en eski kendi portresidir.[48]

Düşünme Zamanı

Mübarek Umilta'nın (öl. 1310) yaşamını resmeden bir on ikinci yüzyıl tablosu, bir kadın



53. Rahibe Guda'nın Kendi Portresi, *Homilia super Evangilia*, on ikinci yüzyılın ikinci yarısı. Frankfurt, Stadt-und-Universitätsbibliothek.

manastırındaki günlük yaşam hakkında iyi bir fikir verir. Vallumbrosi Rahibe Manastırı'nın kurucusu ve başrahibesi olan azize, mimberden yemekhanedeki rahibelerine yüksek sesle eğitsel eserler okurken (Resim 54) ve yere oturup her sözcüğü dikkatle yazan iki rahibeye ders verirken (Resim 55) resmedilir. Anlamlı bir şekilde, bu sahnelerde ve Umilta'nın çok daha küçük siparişçilerinden yüksekte gösterildiği tablonun merkezinde, başrahibenin elinde bir kitap vardır. Önceki yüzyıllarda bu sadece erkeklere tanınan bir ayrıcalıktı.

Papa XI. Gregorius'un muhattabı olan Dominiken tersiyer Siena'lı Catherine (1347-1380), üçlü hale ve taçla ödüllendirildi.[49] Bir bakire ve şehit olması dışında, yakınmadan çektiği ıstıraplardan ve boşa çıkardığı ayartmalardan ötürü de, Aziz Pavlus'un kadınlara toplum içinde konuşma yasağını hükümsüz bırakan bir "vaiz"di. İki biyograficisi, Capua'lı Raimondo ve Siena'lı Tommaso di Antonio (daha çok "Caffarini" olarak bilinir), Azize Catherine'in öğretisinin soylu düzeyiyle birlikte öncü misyonunun sahiciliğini özellikle vurgulamaktaydı. Mutluluk verici haberler vaaz eden ve İncil'deki her şeyi kaydeden Aziz Yahya ile onun arasında benzerlikler kuruldu.

Aynı ödül –âlim ve vaiz halesi– metinsel düzeyde, aynı adı taşıyan başka bir azizeye, Haçlılar denizaşırı yeni bağlantılar kurduktan sonra kültü Batı'ya ulaşan İskenderiyeli Catherine'e de verildi. Portrelerin öne çıkarmadan edemediği bir özellik, kutsal kraliçenin diyalektik yetenekleriydi: Sohbet etme fırsatı bulduğu inançsız pagan filozofları aydınlatma ve ikna etme kapasitesi. Onu kendinden emin, elinde kitap, uyarıcı bir parmakla vurgu yaparken ve onu çürüttüklerinin kanıtı olarak ellerinde kitap sallayan filozoflar topluluğuna ve krala karşı



54. Umilta, Yemekhanede Kitap Okuyor.

tek başına iddiasını sürdürürken görüyoruz. Bu sahne, Pavia yakınlarındaki Butrio'da Sant'Albetro Manastırı'nda, Pizzocorno'nun bir on beşinci yüzyıl freskinde yer alır (Resim 56).

Siena'lı Catherine'in dinsel bağlılığa başlangıçtaki yaklaşımı, Dominikenlerin üçüncü kademesinde, güçlü yanı sapkınları döndürmek olan bir kademede cüppeli bir rahibe olmaktı. Bu kademenin amacına uygun



55. Umilta, Rahibelere Ders Veriyor. Pietro Lorenzetti, *Storie della Beata Umilta*, on dördüncü yüzyıl. Floransa, Uffizi.

olan özel yeteneklerini kullanmak için bol bol yeri vardı. Azize Catherine'in portrelerinin dolaşımı, bir kadın olmasına rağmen kabul gören düşüncelerinin yayılmasına yardımcı oldu. Diğer Catherine, onun çıkarımı oldu. Bilgili pagan filozoflara karşı başarıyla savaşan Catherine, bilebilen ve ayakta durup kendi düşüncelerini savunabilen bir kadın düşüncesini kolektif imgeleme soktu.

Koruyucu Aziz

İtalyan şehir-devletlerinin doğuşu, diğer şeylerin yanı sıra kentle bağlantılı bir dinsel duyarlılığın gelişmesine de yol açtı.[50] Bu durum sunaklara yeni azizler getirdi, onlara kent meselelerinde daha fazla güç ve nüfuz kazandırdı (inananlar onları hemşeri vatandaş saydığı sürece). Her iki cinsiyetten çok sayıda kişi bu dönemde azizleşti.[51] Her zaman otantik bir azizleştirme süreci gerekmiyordu; çoğunlukla yerel zahitler tarafından aziz ilan edildiler. Bunlar kimi zaman kültleri kentle sınırlı olan, fakat varlıklarıyla, ahaliye bir zamanlar çıplak surların yaptığı kadar güven veren yerel azizeler ya da din sınıfından olmayan kadınlardı. Pisa'lı Azize Bona (öl. 1208)[52] ve San Gimignano'lu Azize Fina (öl. 1253)[53] bunların arasındadır. Bu tür figürler, kentin vicdanının bir simgesi haline geldiler – ve bu, mutlak bir yenilikti.

Nicolò Gerini'nin 1402'de yaptığı ve San Gimignano Kent Müzesi'nde bulunan bir tabloda, Azize Fina kompozisyonun merkezinde, kentinin maketine tepeden bakarken görülür. Kenarlardaki yaşamından sahneler, azizenin kaderinin koruyucusu olduğu kentin kaderine bağlı olduğunu gösterir. Önceki koruyucunun, bir piskopos fakat aynı zamanda bir yabancı olan Gimignano'nun onura ne kadar daha az değer olduğunu da gösterir. Bu tablo asla yalıtık bir örnek değildir.

Treviso'da İskenderiyeli Azize Catherine Kilisesi'nde bulunan, Tommaso da Modena'nın[54] bir izleyicisi tarafından 1360 ile 1370 arası bir zamanda yapılmış ve oldukça hasar görmüş bir freskte, azize kenti elinde tutarken resmedilir (Resim 57). Ağzından çıkan sözler şöyledir: *Haec est civitas mea Tarvisina pro quam Deum meum rogo* (Bu, benim kentim Treviso'dur, Tanrının inayeti üzerine olsun). Zengin kent yaşamı siperlerden, kulelerden ve



56. Pizzocorno, *İskenderiyeli Catherine Vaaz Veriyor*, fresk, on beşinci yüzyıl. Sant'Alberto Manastırı, Butrio.



flamalardan; bitmemiş bir kilisenin tepesinde rüzgârla dalgalanan kent bayrağından; insanların çalışma ritmini, ibadetleri ve kentin kararlarını duyuran çanlardan çıkarsanabilir. Kalabalık bir yurttaş topluluğu kentin surlarından yalvarırcasına bakar. Kentin koruyucu azizi temasını temel alan bir tasvirin sadece siparişçisi olmayan bu insanlar, güvenlerini ve korunma isteklerini ebediyen sabitleyen tablonun bir parçası olmuşlar. Tablo yeni bir kent kavramını ifade eder: Erkekler ile taşlar arasında, kent sakinlerinin aktif varlığı ile kentlerini içine alan binalar arasında, kentin müminleri ile işi onları korumak olan azize arasında derin bir bağlantı.

Yüzeye çıkan bütün bu kadın figürleriyle, kadınların durumunda tedrici bir değişimi saptayabiliriz. Yeni "tüccarlar çağı"nda kadınlar daha aktif bir rol oynadılar ve günlük yaşamın ritmine daha fazla katıldılar. Kendinden o kadar emin bir biçimde Tanrıya niyazda bulunan Catherine'in Treviso'yu kendi kenti saymasının nedeni budur.

Ortaçağ'da yolların kadınlara kapatıldığı bunca yüzyıldan sonra, kadınlar sadece gökte değil yeryüzünde de "şehre nasıl gidecek"lerini (Eski Ahit, Vaiz 10:15) fark etmeye başladılar.

57. Tommaso da Modena'nın izleyicisi, *Azize Catherine ve Şehrinin Bir Maketi*, fresk, 1360-1370. Azize Catherine Kilisesi, Treviso.



dört

Kadınların Sözleri

Konuşmaya Cüret Etmek

Kadınların sesleri, dilin günahlarını pisboğazlık olarak ve daha kötüsü şehvetin ve kibirin habercisi olarak ele alan bir etik tarafından boğuldu ve hapsedildi. Herkesin önünde yüksek sesle konuşacaklarını zanneden kadınlar sadece günahı artırmaktaydı. Onların sözleri lanetlenmeye iki kat açıktı. On üçüncü yüzyılda, olasılıkla kadınlar kendi seslerini bulmaya başladıkları için bu suçlamalar her zamankinden daha sert oldu.

Ortaçağ'ın sonuna gelindiğinde kadınlar birçok yeni ifade biçimi keşfetmiş olabilirler. Bu, belki de en büyük ilerlemeyi kaydettikleri alandı. Birkaçı, Christine de Pisan'ın yaptığı gibi düşmanlığı, kuşkuyu ve alayı hiçe sayan cesaretleri ve bilgileri sayesinde dikkat çekebildi. Diğerleri, benzersiz olduğunu bildikleri deneyimleri, mistik taşınma ve birleşme deneyimlerini anlatmak için konuşma hakkını gasp ettiler. Ancak duyuları ve zihinleri ezildikten ve geleneksel hiyerarşi nosyonları altüst olduktan sonradır ki, deneyimlerini konuşup yazmaya cüret ettiler.

Edebiyatın dar alanında şiddetle savaşan on beşinci yüzyıl hümanistleri[1] ve Christine gibi eğitimli kadınlar, izleyicilerini ve onlara nasıl ulaşacaklarını bildikleri halde, mistikler bunu bilmiyorlardı. Hangi sözcükler sözle anlatılamaz olanı yakalayabilirdi? Bu kadınların birçoğu yazmayı bilmiyordu, ruhban sınıfın dilini ise hiç bilmiyordu. Kâtiplere güvenmek zorundaydılar; bu kâtiplerin bazıları onlara hayranlıkla bakarken, bazıları kuşkuyla yaklaştılar; bazıları bu kadın mistiklerin fiilen söylediklerine sadık kalırken, bazıları samimiyetle kendi üsluplarını geliştirmeye ve sorunlu mesajlarını iyi Latinceyle diğer ruhlara iletmeye çalıştılar. Bu kadınlar yazmaya başlasalardı izleyicilerini düşünürler miydi, kim bilir? Toplum içinde söylemek zorunda olduklarını söylemeleri yeterince devrimciydi. Onların sesini dinleyin. Çok az alanda kadınlar kadınlığa bir ses kazandırmak için kadınlığın sınırlarının ötesine geçmeye cüret ettiler.

C.K.Z.

12

Edebi ve Mistik Sesler

Danielle Régnier-Bohler

KADINLARIN SÖZLERİNİ KAYNAKLARIN sessizliğinden çıkarıp diriltmek, işte projemiz budur. İnsana ait ilk sözler bir kadın tarafından Cennet Bahçesi'nde söylendi; kadın dilin kökeninde, başlangıcındadır. Kadın başka bir insanla ilişkiye giren ilk kişiydi; sadece Âdem ile Tanrı arasındaki diyalog, bu temel sözleşme alışverişi, Havva'nın Âdem'le ilişkisinden önce gelmekteydi. Dante, *De vulgari eloquentia*'da, Havva dilin kurucusuydu diyordu.[1] Acı meyveyi yemekle erkeğin talihsizliğini de başlattı. Bizzat onun adı, eylemlerinin bir sonucu olarak cennette değil dünyada doğacak sayısız bebeğin feryadının özetidir.

Kadın ile dil arasında can alıcı bir bağ vardır: Eva (Havva) sözcüğü *yaşam* anlamına gelir; fakat Havva her şeyden önce insanoğlunun talihsizliğinin bir simgesidir. Erkek bebeklerin *a*, kız bebeklerin ise *e* diye ağladıkları sanılmaktaydı: "Omnes dicunt e vel a / Quotquot nascuntur ab Eva" (Eva'dan doğanların hepsi ya *e* der ya *a*).[2] Bu yüzden cinsler arası bölünmeyi "Eva" adıyla özdeşleştirilen bu ilk çığlıklar başlattı ve kadın, zamanın içine bir durak soktu. Ortaçağ teologları Âdem'in Havva'nın sözleri karşısında zayıflık gösterdiğine, Eyub'dan daha zayıf olduğuna inanırlardı. Ondan sonra kadınlara sessiz kalmaları emredildi.

Fakat ortada epeyce kararsızlık vardı; metinler her noktada kendileriyle çelişir. Sözcükler bile kendileriyle çelişir. Modern okur için büyük güce sahip bazı çarpıcı imgeler kadınlar ile dil arasındaki bu bağdan kaynaklanır. Bağlantı kimi zaman hayırseverdir. Bologna'lı Ida'nın ilk mucizesi, sağır ve dilsiz doğan genç bir kıza konuşma yetilerinin yanı sıra sosyal bir kimlik bahşeder. Giysilerine sarılı çocuk, dilin dünyasına doğar; ilk sözleri *Mater, mater*'dir.[3] Jean Le Marchant'ın *Chartres'lı Hanımefendimizin Mucizeleri*'nde, Bakire simgesel bir mucize gerçekleştirir: Dili kesilmiş olan geveze bir çocuğun konuşma yetileri geri gelmiştir; fakat konuşma organı dil hâlâ yoktur, dilin geri gelmesi için bir süre beklemelidir. Bunu, Chrétien de

Troyes'a atfedilen (ve Ovidius'a dayanan) bir eserdeki talihsiz Philomena'nın hikâyesiyle karşılaştıralım. Philomena'nın dili kesilir, dilini gereğinden fazla kullanmasının cezası olarak değil, aile içi bir tecavüzün kurbanı olduğu gerçeğini açığa vurmasını önlemek için. Konuşma yetisinden yoksun kalan kız, başka bir dil, bir hareket dili icat eder. İp parçalarıyla talihsizliğinin ve sürgün edilişinin hikâyesini anlatır.

Sosyal anlaşmalarda ve ritüellerde, ortak pratiklerde ve kutsal olanla ilişkilerde dilin ne anlama geldiğini ve nasıl rol oynadığını biliyoruz. Hiçbir sözlü kanıtın bulunmadığı bir dönemde dil alanını araştırmak kolay değildir. Bildiğimiz kadın sözleri, sadece onlara atfedilen, büyük ölçüde erkek söyleminin süzgecinden geçmiş sözlerdir. Diyelim ki, etten ve kemikten yaratıklar bu sözleri konuştular, kendilerini ifade ettiler, inleyip sızladılar, yazdılar ve konuştular. Fakat kadınlara sesleri bahşedildiğinde bile, bu ses ancak yazı yoluyla bize ulaşır. Kadınların konuşmaları sonuçları kaçınılmaz olan bu paradokstan kurtarılmalıdır.

Ben ile ötekiler arasında bir tür zar olan kadınların sözleri metinlerde temsil edildiğinde, çoğunlukla kötülük yapma güçleri öne çıkarılır. Havva kızları için, gelecek kuşakların sayısız dallanmaları için dille çetin bir ilişki modeli durumuna geldi. Elmayla ilgili diyalog, ilk insan konuşması cennetten kovulmaya yol açtı ve insanoğlunu tarihin yoluna soktu. Sesleri olan, kız kardeşleri adına konuşan kadınlar bu edepsiz diyaloğun bedelini ödeyeceklerdi.

Bu yüzden insanlık sansüre, dilin denetlenmesine yöneldi. Fakat erkeklere dayatılan kısıtlamalar hemen hemen yalnızca sosyal varlıklarıyla ilgiliydi; oysa erkekler kadınların dilini birçok farklı yolla kontrol etmek için kendi dillerini kullandılar. Kadınların sesi rahatsız ediciydi, sorunlu bir kakofoniydi. Kadın dilinden duyulan korku kadın vücudundan ve arzusundan duyulan korkuyla bağlantılıydı. Konuşarak günah işleyen kadın, –erkekler öyle iddia etmekteler–kendi kaderini belirlemişti: Suçu, erkeklerin korku dolu sözleriyle uyduruldu. Kadın olaydan önce günahkârdı; çünkü dili erkeklerden gasp etti ve onunla kamusal ve ev içi alanı istila etti. Kadın, on üçüncü yüzyıldan itibaren kadınların kutsalla yeni bir ilişki iddialarını yansıtan karizmatik ve kehanetçi konuşma yetilerinden ötürü de, tehlikeliydi. Belli bükünlerin yoğunluğundan da anlaşılacağı üzere maneviyat alanında bir kadın söylemi kendi sesini bulma sürecindeydi.

Kadın düşmanlığı her zaman önceki bölümlerde karşılaştığımız katı ahlaki buyruklar biçimini almadı. *Mirouer aux dames*'ın (Hanımların Aynası) yazarı kadınları sıradışı giyimlerinden ve özellik-

le erkeklerin giysilerini giymelerinden ötürü eleştirir.[4] Fakat bu metindeki kadın münakaşacıdır ve Ester ve Yudit gibi övülmeye değer Kutsal Kitap kadınlarını "emsal" alır. Ne var ki, erkek muhattabı ikna olmaz: "Sonuç, akıldan yoksun dildi ve bir akıl vardıysa o da düzensizdi ve koşullara uyum sağlayamazdı."[5] Kadınları düzeltmek, iddialarını çürütürken onları doğru dille karşı karşıya getirmek demekti.

Kadınlar dilsel yetilerini çeşitli biçimlerde, zengin, incelikli ve öfkeli biçimlerde kullandılar; konuştular ve yazdılar. Erkekler kadınların söyledikleri hakkında yazdılar, kadınlar konuşma hakkını istemek için yazdılar. Fakat "gerçek" durumun ne olduğunu söylemek zordur; çünkü edebi kodun ağırlığı yolun üstünde duruyor. Bir *trobairitz* (kadın saz şairi) bir kadın olarak kendi adına konuşabildi mi? Bireyselliği nerede ifade edildi? Okurun oyalandığı elyazmasının üzerindeki işaretlerde mi? Ortaçağ kadınlarının sözleri hâlâ araştırılmayı bekliyor. Bazı kadın trubadurların varlığını tanırsak, bir Marie de France'ın varlığını kabul edersek ve bir Christine de Pisan'ın tartışmasız, fakat çok az bilinen izlerini takip edersek, edebiyatçı kadınlar ve daha genel olarak kadın maneviyatı âlemine gireriz. Edebiyat tarihçileri için kadınların dili, "tahayyül etme yetisinin kökünü" araştırırken Gaston Bachelard'ı ve "iç zaman"ın göstergelerini ararken Georges Poulet'yi ilgilendirecek bir imgelem biçiminin araştırılmasını da teşvik edebilir.

Teologları ve ahlakçıları, roman yazarlarını ve mistikleri okurken aradığımız şey kadın sesidir. Bu ses, kültürel bir kod tarafından eğitildi. Alenen, "Ben, Christine" demeye cüret eden Christine de Pisan kadar iddialı bir yazar bile bu kodun bir ürünüydü. Duyduklarımız, bir dil tiyatrosunda edebi "kadın oyuncular" tarafından söylenen satırlardan başka bir şey olmayabilir.

Yine de ses can alıcıdır; zira kendini ötekiler dünyasına yansıtmanın temel bir yönüdür. Bu bir antropoloğun "toplam edim" dediği şeydir, yerleşik bir eylem sentaksının bağlamı içinde okunan, duyulan ya da tanık olunan bir edimdir. Sözcükler kulağa bir okşama kadar yumuşak bir şekilde ya da bir darbenin gücüyle gelebilir. Bireyin narsist kabuğu kısmen sözeldir, "sözcüklerden oluşan bir zar"dır.[6]

Ben, metinlerin saydamsızlığına nüfuz etmekten çok sorular sormanın bir yolu olan tematik bir yaklaşım benimsemeyi öneriyorum. Ele alınacak temalar iki gruba ayrılır. Biri, dildeki belli çelişkilerle, kadınların sonu gelmez "gıdaklamaları", bunun yarattığı farz edilen düzensizlik ve cinlere kapılma tehlikeleriyle ilgilidir. Diğeri, Meryem'in ve azizelerin (bunlar erkeklerin diline rakip güçlü bir dil kul-

lanırlar) “iyi sözü”nün yanı sıra daha dünyevi bir dili, *La cité des dames*’a icat edilen dünyayı yöneten kadın miti dilini içine alır. Kadınların dilini kontrol etmek zordur; çünkü kadın doğası gereği kendi sınırlarını aşar; o, tohumlamadan akan bir ırmaktır. Fakat bu akışı durdurulamaz, çılgın kadın konuşması, Christine’in ağırbaşlı diksiyonuyla giderilir. Boccaccio’nun *De claris mulieribus*’unu izleyen Christine, Kitabı Mukaddes’ten mite kadar, geçmişin kadınlarının erdemlerini sergilemek için ütopik bir kent metaforu kullanır.

Bu yüzden, ister ahlakçıların ve vaizlerin korkutucu buyruklarını, ister kalem erbabı bir kadının cüretkâr üslubunu ele alalım, kadın bizzat doğası gereği, bizi bugün sosyal dilbilimcilerin temel bir hakikat saydığı şeyle yüz yüze getirir: Dil bir egemenlik ve yargı aracıdır. Cinsiyetler ortak bir tımar üzerine savaşta birleşiyorlar: Dilsel ifade.

Her menfur aşırılık dilde kristalleşir. Kadın dili erkek dilini yineler; bir küfürbaz hareketler retoriğiyle kendini güçlendirir; bütün sınırları aşar, tüm kontrollerden kaçar. Dış görünüşün narsist aldatmacalarından daha da kötüsü, dil, beklenmedik bir biçimde sessizlikten çıktığı için, erkeklerin gözünde daha da tehlikeliydi. Tiyatroda fanfar vardır, fakat dil haber vermeden gelir. Her biçime girebilen dil tüm alanları istila eder. Kadınlar kara büyü yapmak, erkeğin erkekliğini inkâr etmek, cinsin sırlarını açığa vurmak için dili kullanırlar. Görsel olan, hiç olmazsa büyüleyebildiğini, bakışı felç edebildiğini açıkça ifade eder. Fakat dil bilince sızarak büyüler; neredeyse fark edilir hiçbir iz bırakmadan, işaret edilebilecek hiçbir şey bırakmadan yayılır. Bu nedenle alaya daha az açıktır.

Ekho mitini anımsayın: Dişi Ekho, çok fazla konuştuğu için başkalarının sözlerini tekrarlamaya mahkûm edilir. “Sesi kendisine ait değildir ve iletişim kurmak istediği tek kişi, meftun olduğu Narkissos’tur. Fakat sadece kendini seven Narkissos onunla konuşmaz. Her ikisi de sessiz alt öznelliğe mahkûm edilir.”[7] Bu şekilde yorumlanan mit bir çaresizlik mitidir. Papağan gibi konuşmaya mahkûm edilen Ekho, sadece kendisini gören Narkissos’la karşılaşır. Ortaçağ kadını kendi konuşmasının anlamsızlığıyla yüzleştirilir. Üreme tehlikesini takıntı haline getirmiş ya da kendisinden başka herhangi bir şeyi görmesini, dolayısıyla da Öteki’ni tanımasını engelleyen şeytani bir telaşın pençesinde olan erkek taydaşı tarafından dayatılan narsist bir sansürün kurbanıdır. Peki sansür edilen tam olarak neydi?

Başka bir mit, kimlik ifadesiyle ilgili bir mit daha da ileri gider. Bu kez bir erkek cezalandırılır; fakat kurbanın cinsiyeti önemsizdir. Artemis’i banyo yaparken gafil avlayan Aktaion, tanrıçayı çıplak görmesini engellemek için bir geyiğe dönüştürülür. Narkissos gibi o da

yeni görüntüsünü suda görür. "İnledi: Dilinin gücü bu kadardı" (Ovidius, *Başkalaşımlar*). Ondan sonra kimliğini açıklamasına izin verilmez. Kimliği ulaşılmaz kılan bir konuşma yitimi: Erkek söyleminin kadınların başına getirmek istediği şey budur. Konuşması, varlığı sakatlanacak ölçüde sınırlıdır.

Griselda'nın hikâyesi simgeseldir. Kadın, suskun, coşkulu ve sınanmış gösterilir. Dilin kudretsizliği ağır bir hükümdür. Kadınlar hangi günahtan ötürü mahkûm edildiler? Annelerinin cennetteki günahından ötürü mü? Bazı durumlarda ciddiyetsiz ya da parodik gibi görünen kurgusal metinlerin, değerli olabilecek fantastik bir bakış açısını işin içine sokma meziyetleri vardır. Burada hangi dilsel imgelem ifade bulur?[8] Luce Irigaray'in dediği gibi, dil "asla tarafsız değildir"[9] ve Ortaçağ külliyatı ses bağlamlarının kapsamlı bir incelenmesine olanak vermese de, bilinçdışına ayarlı dilbilimsel bir yaklaşımla ortaya atılan sorular, kimi yanıtlar ya da en azından hipotezler sağlayabilir. Söylem üretiminin cinsel boyutu –iletişim tarzlarının cinsiyetleştirilmesi– çarpıcı bir açıklıkla ortaya çıkar. Kadın sesinin (yazılı ve sözlü) ısrarla fakat basiretle kendini duyurduğu, yine de erkek dilinin norm olarak kaldığı ve kadın dilinin kusurlu ya da sapma sayıldığı Ortaçağ kültürü için bu boyutun sonuçlarını nasıl ölçeriz?[10] Beginler sapkın sayıldılar ve bazıları bunun bedelini yaşamıyla ödedi; Marguerite Porète kazıkta yakıldı. Ahlakçılar şu ya da bu biçimde kusurlu kadın dilini eleştirirken acımasız davrandılar. Evlilik, kadın ihaneti ve cinsin sırlarını açığa vurmaya meyilli kadınlarla ilgili masallarda sürekli tekrarlanan bu eleştiride, *fabliaux* birbiriyle yarıştı.

Kadınlar sadece başka biriyle değil, zaman zaman kendi kendileriyle de konuştular. İntihar öncesinde dil benliğe karşı bile dönebilirdi. Kurgusal yazında iç konuşmanın kaderi dışa vurulmaktı. Kadınların trajik sesi kendini edebiyatta duyurdu. Fakat can alıcı nokta şu ki, konuşanlar bir grup olarak kadınlardır; kadınların dille ilişkisi çoğunlukla büyüseldir. Kadınların dili, dayanışma dili ve iktidar iddiası dili olarak haremde ifade buldu. Anlatı edebiyatında, kadın imgesinin pasif olmaktan çok uzak olduğu cesur kurgularla karşılaşırız. *Quinze joyes de mariage*'daki (Evliliğin On Beş Keyfi) savaş, kadın dili açısından bir zaferdir.

Kadın dile ulaşmayı kolaylaştırdı. Anadilin ambarı olan kadın, ister Sibylla'nın mağarasının şeytani sınırlarında, ister azizelikle bağlantılı olarak tanık olduğumuz dilsel engellerin tuhaf pasları içinde, dilin evrenselliğine yol açtı. Fakat kadınların dilinin yazı dünyasında da yeri vardı. Christine de Pisan gibi birkaç kalem erbabı laik kadın çıktı; fakat en kültürlü kadınlar din dünyasına mensuptu: Rahibeler, Beginler, münzeviler. Kadın mistikler, bir tevazu toposu

içinde kendi dillerinin erkeklerinkiyle bağdaşmazlığını öne sürdüler; yine de farklı bir dilin, sentaksıyla bağırışları, gözyaşlarını, sessizliği ve sözcükleri birleştiren "topyekûn" bir dilin yaratılmasına duyusal bir destek olarak vücudu göreve çağıran bir dil icat etme haklarını ısrarla ilan ettiler.

Kadınların İfadeleri?

Kadınlar hem kamusal hem özel alanda konuştular. Yasal tanıklık yapmaları yasaktı; zira öyle görünüyor ki, sadece ikizlerden hangisinin önce doğduğuna tanıklık yapmaları istendiğinde sözlerine güvenilebilirdi – Philippe de Beaumanoir'ın *Coutumes du Beauvaisis*'ine (Beauvais Bölgesinin Görenekleri) göre. Kilise otoritelerinin kadınların alenen konuşma, kutsal sözleri aracısız açıklama arzusundan duyduğu kaygı dikkate alındığında, kadınların manevi ve mistik metinlerinde rastlanan dilsel güç şaşırtıcıdır. Kadınların konuşma arzularını ifade etmedikleri çok az alan vardır, tabii eğer varsa.

Tutsak Sesler

Susturulmuş sesler nasıl konuşturulabilir? Belgeler çok fazladır ve lirik şiirdeki her mırıltıyla, her boyun eğme ifadesiyle ve her sesin içinde ortaya çıktığı bağlamla dikkatli bir biçimde ilgilenmeliyiz. Kadınların metinleri, çeşitlilikleri sayesinde, kadınların kendilerinden ve her şeyden önce, kabul edildiği üzere dilin rolünün can alıcı olduğu mistik misyonlarından söz etme yolları hakkında eşsiz kanıtlar oluşturur. Genellikle sözü çok uzatan okuryazar kadınların anlatacak acil şeyleri vardı; fakat maneviyatlarına ses vermeye yönelik ilahi baskıya rağmen yazamayan cahil kadınların da yazacakları vardı. Peter Dronke'nin işaret ettiği gibi, birinci elden kanıtlar bulmak elbette zordur.[11] Yine de, geniş bir kaynak çeşitliliği vardır ve görevimiz, elyazmasının ötesinde, otantik sesin, "nesne olarak ses"in sesini dinlemektir.[12]

Kadınlar, eril dilin tutsağı mıydı? Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Kekeme Notker, arşın merdivenini bakirelerin, evli kadınların, dul kadınların, fahişelerin ve Şeytan'la savaşan tüm kadınların kolayca tırmanabildiklerini söylemekteydi. Çeşitli türden sınamalardan geçtikten sonra, arşın en yüksek noktasına ulaşabilir ve onlara altın zafer tacını bahşeden kralın elini tutabilirlerdi.[13] Fakat II. Henry Plantagenet'nin sarayında, Chatillon'lu Walter bir kızının doğduğu güne lanet etti, yine de bu kızın "huysuz yaşlılığı"nın "müstakbel direği" olacağını ve kendisine bir oğuldan daha iyi ba-

kacağını görecekti.[14] Açıkça, Öteki'nin temsil edilmesinde epeyce tarafgirlik vardı. Kadınlar çok sık olarak erkeklerin diliyle, Christine de Pisan'ın *Epistre au dieu d'Amours*'da (Aşk Tanrısına Mektup) geçerliliğini sorguladığı "değişik sözcükler"le betimlendiler, aslında suçlandılar. Bu, dilin uğursuz bir imgeyi dişi cinse yamama gücüne sahip olduğu zalim bir toplumdu. Chaucer'deki Bath'lı Kadın, yazılı sözün bir Öteki imgesi biçimlendirme gücünü kınarken serttir:

Merkür'ün oğullarının vaazlarındaki pek çok hikâye
Kadınlar tarafından yazılmış olsaydı emin
Olun, ipliği pazara çıkardı erkeklerin de. Öyle ki Âdem'in
Tüm hemcinsleri gelse bunu edemezlerdi telafi.*[15]

Bugüne kalan kıt edebi kanıtlarla (birkaç kadın trubadur, ruhban olmayan bir geç on üçüncü yüzyıl yazarı, Christine de Pisan ve konuşma hakkından başka bir şey istemeyen İtalyan edebiyat kadınları gibi, hümanist dönemin kendinden daha emin yazarları) bir yargıya varırsak, kadınların kendilerini ifade etmesi kolay değildi. Mistikler çok geçmeden edepsizlik ve sapkınlık kuşkusu uyandırdılarsa da, çekim gücünden açıkça yoksun kurgusal eserler de, erkeklerin kendi özel alanları saydıkları bir alana kadınların sık sık girdiklerini göstermekteydi.

Bu tür korunan alanların varlığı bizi şaşırtmamalı. Bugün bile belli edebi alanlar kadınlara ayrılmıştır: Örneğin günlük gazetelerde kişisel öğüt sütunları, roman yazımı ve belli tür "kadın romanı".[16] Ortaçağ toplumu benzer ayrımlar yapmaktaydı; fakat kadınlara tahsis edilen alan bir bütün olarak bugünkünden daha az "kişisel" ve "kadına özgü"ydü. Ortaçağ kadınları için bu alanı işgal etmek önemli bir işti, cinsin yetersizliklerinden ve dolayısıyla kadınların ürkekliğinden kaynaklanan bir haram ve haddini bilmezlik duygusunun eşlik ettiği bir girişimdi. Bu okuryazar kadınlar nerede ve nasıl gizlendiler? Kadınların daha uzun süre yapmaya devam edecekleri gibi, erkeklerden farklılıklarını gizlediler mi? Jean Gerson, Christine'den *insignis femina*, *virilis femina* (dikkate değer kadın, erkek kadın) diye söz etmekteydi. Christine'in, erkek gücünü gerektiren tehlikeli bir maceraya atılmadan önce yazıdaki cinsiyetini değiştirmeye nasıl çalıştığını göreceğiz.

Bununla birlikte, dilde kadınlar farklılıklarında ısrar ettiler. Ruhban olmayan mistik Margery Kempe, kendisini sorgulayan din adamlarına, söylediği şeylerin kendisinin dışından geldiğinde ve

* Türkçesi: Nazmi Ağıl, *Canterbury Hikâyeleri*, YKY, s. 350. – ç.n.

bunun sadece meşru değil, makul da olduğunda ısrar ederek, kendine ait bir dille yanıt vermeye cüret etti. İki yüz elli yıl önce Bingen'li Hildegard, içinden "Tanrı"nın rüzgârları"nın geçtiğini iddia etmişti. Kendilerini ilahi dünyaya veren kadınlar, pek pasif olmayan bir aracılık rolü üstlendiler. Sık sık, bir tedbir olarak, sadece söylediklerini dikkatle izlemekle kalmayan, bazen bunlardan etkilenip araştırılmamış "topyekûn" duygusal kuşatma alanına girmeye de kalkışan günah çıkarıcılara ve manevi rehberlere de yöneldiler.

Kurgusal Dil?

Azalais de Pourcairagues'in *Vida*'sında (Yaşam) şunları okuyoruz: "E la domna si sabia trobar, e fez de lui mantas bonas cansos" (Ve hanımefendi bir trubadur olduğunu biliyordu ve çok sayıda güzel şarkı besteledi).[17] Ne var ki, edebiyatta yazılı söze giden yol kuşkuyla kaplıydı. *Lais* ve *Fables*'in, yazarın bir antoloji hazırlama niyetini duyuran önsözleri kendini yazma sanatına adamış bir kadından, Marie de France'tan söz eder; fakat kimliği hakkında hiçbir bilgi yoktur.[18] İki önsöz yazarın faaliyetiyle ilgilidir. Kadın adını verir, gelenekle ilişkilerini belirtir ve hazırlanmakta olana eserin ithaf edildiği kişiyle ilişkilerinden söz eder. Sözünü ettiği övgü korkusu bir topos olmuş olabilir; fakat yazma izni alma ısrarını da yansıtabilir. "Öğrenimsiz olduğu halde"[19] Breton halk masallarından bir eser çıkarmayı önerir. Bu açılış duyurusunun önemi açıktır. Marie, kadın hamilerin önemli bir kültürel rol oynadıkları bir toplumda yazıyordu ve bu tanınmayan kadının sesi önemli bir külliyatın başlangıcını duyurur.

Lirik şiir alanında kadın trubadurlar çok sayıda maske taktılar. Bu şiirlerin tahminen yüzde birinden sorumluydular ve neredeyse tüm eserleri sır olmuştur. On üçüncü yüzyılın ortasında ya da sonunda yazılan biyografik eserler olan *Vidas*, şiirler yazıldıktan sonra, beş şiirde kadın adı taşıyan şairleri tanıtır; erkek trubadurların yaşamında dört kadının adından daha söz edilir. Biyograficiler şiirleri, onları yazan insanları ete kemiğe büründürerek açıklamaya çalıştılar. Eserleri, sırf adlardan gerçeklik yaratma girişimleriydi; fakat anlatma iddiasında oldukları zamanın gerçekliği epeyce kuşkuludur ve bu eserler çok az fiili bilgi içerir.

Azalais de Pourcairagues, "soylu ve eğitimli"ydi. Auvergne'li La Castelloza, Orange'lı Raimbaut'ya âşık olan Die kontesi gibi, arkadaşıyla ilgili şarkılar yazdı. Maria de Ventadour, retorikle ilgili bir tartışmada resmedilir. Yazma ediminin bir "*mise en abîme*"i olan, anlatılaştırılmış lirik, ekonomiktir. Yazarlar *eiseignada* ve *fort maïstra*, eğitimli ve oldukça beceriklidirler. Kadınlar hiç olmazsa "keşfet-

me", icat etme ve besteleme kapasitesine sahiptirler. Fakat kadınca ifadelerin izini bulmak kolay değildir. Kadın trubadurlar aşk şiirine ve atışmalara ilgi gösterdiler; fakat eserlerinin duygusal gücünün özellikle fazla olmaması anlamlıdır. Bazı okurlar erkek trubadurların eserlerinde daha "birörnek" bir ton ve kadın taydaşlarının eserlerinde daha parçalı bir yaklaşım bulmalarına rağmen, maskelere nüfuz etmek zordur. İfadeler, sadece şiirin "ben"ine bir cinsiyet atfetmenin göstergeleri olan gramatik işaretlerle kadınlaştırılır.[20] "Il ne me plairait pas d'être appelée Dame Bernarde par Bernard et Dame Arnaude par Arnaud" (Bana Bernard'dan ötürü Bayan Bernard ya da Arnaud'dan ötürü Bayan Arnaud denmesini istemezdim): Erkek partnerin adını almayı reddetmek kulağa hoş gelir, fakat muammalıdır. *Trobairitz*'in kadınlığını "şiirsel dille başarılan bir cinsiyetleştirme" bakımından ele almaktan başka şansımız yoktur.[21] Öyleyse, kadınların bu dili, kimliği ve cinsiyeti gizli kalan bir yazar tarafından yaratılan bir kurgu muydu? Kadın trubadurlar Marie ya da Christine'den çok daha küçük bir bireysel kimliğe sahiptirler. Öyleyse, Ortaçağ'da bir kadın edebiyatından söz etmek meşru mudur? Pierre Bec şuna işaret eder: Bir kadın yazısı saydığımız şey bir erkek tarafından yazılan ve bir kadına mal edilen bir metin ya da bir kadın tarafından yazılan fakat erkek modelleri temel alan bir metin olabilir.[22] O zaman, kadın trubadurların eserlerinin "karşı metinler" olarak görülmesi gerekirdi. Örneğin Die kontesinin dizeleri, pekâlâ eril kodun içine girer; fakat aynı zamanda, yazar bir kadın olduğu için bu kodun dışında da kalır. Romanslı Bieiris'in başka bir kadına yazdığı Oksitan lirik repertuvarındaki tek lezbiyen şiir de, bir tür protesto ya da kışkırtıcı bir taşlama gibi görünüyor. Bu karşı metinlerde trubadurların geleneksel "ben"inin yerini, hanımefendi –var edilen olmayan figür– alır.

Sahici kadın sesi nerede bulunur? Ya başkahramanları kadın olan şarkılara, âşık olan kadının üzüntülerini resmeden *chansons de toile*'e (örgü şarkıları) ya da mutsuz evliliklere işaret eden Almanya, Galcia ve Portekiz şarkılarına ne demeli? Galcia-Portekiz aşk şarkılarının tümü erkekler tarafında yazıldı.[23] Bu yüzden, *trobairitz*'in *cansos*'ları Oksitan bir varyant, erkekler tarafından bestelenen kadın şarkıları, tonları ve anonim yazarları nedeniyle saraylı taydaşlarından ayrı duran anonim eserler olabilir.[24]

Insignis Femina, Virilis Femina

Christine de Pisan, 1395'ten 1405'e kadar Fransız edebiyatı tarihinde önde gelen figür olarak öne çıkar. Onun sorunu, kodlanmış edebi geleneğin kalbinde yeni ve tekil bir ses yaratmaktı. İyi eğitim gör-

müş olduğunu göstermek bilim insanları için zor değildi; çünkü bilgisi geleneksel türlerde ustalık biçimini almıştı. Bununla birlikte, onun bir kadın olduğunu kanıtlamak çok daha zordur. Bir yazar olarak kendi kimliğini öne süren, "kalem alanı"na girdiğini ağırbaşlılıkla ilan eden ilk kadındı.[25]

"Ben, bir kadın, derim ki . . . " Ve Christine gerçekten de bir yazar olarak öne çıkmaya cüret etti. Bunu yapabilmesi, "yazabileceği yeni bir yer, kadınların yeri"ni bulan bir şair, bir yazar ve bir kadın olarak dikkate değer özgüvenine bir armağandı.[26] Bir yazar olarak kendisinin farkında olmasıyla da dikkate değerdi. Dame Opinion, *Avision Christine*'de Christine'e bazı insanların onun eserlerinin, "de sentement de femme venir ne pourroyent", yani bir kadın duyarlılığının ürünü olamayacaklarını söylediklerini anlatır. Christine kitap hazırlama işine ilgi göstermesine ve kitap kopyalayıcılarının ve resimleyicilerinin çalışmalarını denetlemesine rağmen, her şeyden önce kendisini bir yazar haline getiren süreçle ilgilendi.

Kocasının onu bakılması gereken üç çocukla dul bırakması omuzlarına ağır bir yük bindirdi; yine de, "la stile a moy naturel", yani doğal üslubum dediği şeyi kusursuzlaştırmaya çalışırken yaşamını idare etmek ile yazmak arasında mekik dokuyabildi. Kendi inceliklerini tanıtırken büyük ölçüde yararlandığı lirik gelenek bir yana, felsefeden siyasete ve dine çeşitli bağlamlarda sesini duyurdu. On beşinci yüzyılın başında *Roman de la Rose* (Gülün Romansı) üzerine patlak veren ünlü tartışmaya girmesi, bu şiirsel çalışma sayesinde oldu.

Kendini sunma ve bilgisini kullanma konusunda dikkatliydi. Pierre Col'a "çalışmayı ve yalnız yaşamayı" sevdiğini yazmaktaydı.[27] *Mutacion de Fortune, Avision Christine* ve *Livre de la cité des dames*'da kadınların statüsünü, sınırlarını aşmayı umduğu bu statüyü tanımlayan bilgiden dışlanmanın farkında olduğunu gösterir: "Ben, bir kadın, böylesine usta bir yazara meydan okumaya ve karşılık vermeye cüret ettiğim için, ya da o, kendi hesabına bir erkek, istisnasız tüm dişi cinse iftira etmeye ve suçlamaya cüret ettiğinde eserinin hak ettiği övgüyü azalttığım için kimse beni akılsızlıkla, kibirle ya da haddini bilmezlikle suçlamasın."[28] Bunlar Lille belediye başkanına yazdığı mektubun son sözleridir. *Roman de la Rose*'un ikinci kısmının yazarı Jean de Meung, ünlü "kavga"daki suçlamanın baş hedefiydi; Christine, Jean'ın tarafını tutan çoğunluğa karşı başka bir kadını, Bavyeralı Isabeau'yu desteklemek üzere devreye girdi. 1401 Meryem Yortusu'nun arifesinde, tutkusunun zayıflığının farkında olmasına rağmen, kendisini ". . . doğruluktan ötürü mecbur" hissettiğini yazdı. "Sınırlı zekâm burada ve diğer yazılarımda, düşman ve suçlamaya hazır olan herkese karşı savaşta

uğraş bulmak istedi ve istiyor. Düşüncelerimi başkaları kadar zekice ifade edemesem de, Majestelerinden nedenlerime inanmalarını ve yapabilirsem daha fazla söz söylememe izin vermelerini dilerim."[29]

Kadınlığı taraf tutmasının bir nedeni haline gelmişti. Bu bilinç kristalleşmesini ifade etme gereksizliğini eleştirmeyelim. Onun ideal yönetimi toplumda kadınlara bir yer veren yönetimdi. *Livre des trois vertus* (Üç Erdem Kitabı) kız kardeşlerine adanmıştır. Christine kendisini, misyonu kırılgan cinsiyetini savunmak olan bir öğretmen olarak görmekteydi. Gerçekten de Fransız edebiyatındaki ilk feministti.

Christine'in kadınlara mesajı kendi kişisel tarihinin, "başkalaşımım" dediği şeyin parçasıydı. Bu öncü feministin paradokslarından biri, kadın haklarını savunurken bile kaçınılmaz olarak "bir erkek olma"sı gerektiğine inanmasıydı.[30] Sesini duyurmak, yazısını geçerli kılmak için *Livre du chemin de long estude*'de (Uzun Araştırma Yolu Kitabı) ve *La cité des dames*'ın ilk sayfalarında tarif ettiği bir manevi gelişim rejimine –"münzevi, donuk, mahzun, yalnız ve yorgun"– boyun eğdi. Bu depresyon ve melankoli durumu, bilgiye ulaşmasına yardım etti ve yeni bir benlik, bilge ve bilgili erkekler arasında yerini almasını olanaklı kılan bir benlik isteğini geliştirdi. Meşru bir yazar olacak kadın bir erkek kalbine sahip olmalıydı. *Insignis femina, virilis femina*: Bu dikkate değer ve erkek kadın, maske takmadı. Kuşkusuz, *Mutacion de Fortune*'de kendi adını tartışırken mütevazı değildi: Christine adı, "şimdiye kadar var olan en kusursuz erkeğin"* sonuna "ine" takısı eklenmiş "adı"dır.[31]

Christine'in kendi adına ilgisi kendine özgü bir başkalaşımla bağlantılıdır. Anasoyluluk iddiasını taşır; fakat şair, "kimliğini araya giren erkeklerle" olumlar: "Önce babanın, sonra koca sülalesinin entelektüel mirası."[32] Bu alegorik "anlatısallığın" bir sonucu olarak, mirasların bir buluşma noktası haline gelir. Babası bir oğul istiyordu, annesi "elinden bir şey gelmeksizin" (kocasının bir oğul istemesinden "çok daha fazla kendisi gibi bir dişi isteyen") bir kız evlat umuyordu. Fakat bu anne dişi olmasına rağmen yorulmaz, ölümsüz ve güçlüdür: Doğa'nın ta kendisi. Ve Doğa, Christine'in babasının özelliklerine ve tarzına sahip olmasına razı gelir.[33] Daha sonra, Christine bir deniz kazasında teknesinin kaptanını kaybeder (özel yaşamına bir anıştırma) ve "bir kadından bir erkeğe başkalaşma"sını anlatır (satır 1164). Talih, Christine'i yeniden yaratarak anne rolünü üstlenir. Christine uyanır ve kendini başkalaşmış, vücudu güçlenmiş ve sesi bir erkeğinki gibi derinleşmiş bulur. Psikoloji-

* Burada gönderme İsa'nın Latince adı Christus'a yapılmaktadır. – ç.n.

si de değişir. En azından korkudan kurtulan Christine, şimdi gemiye komuta edebilir.

"Ve böylece gemilere komuta edebilen gerçek bir erkek oldum, bu doğrudur. Talih, bana bunu nasıl yapacağımı öğretti."[34] Hayal gücü bir rüya masallar geleneği tarafından şekillendirilen Christine, önce bir cinsiyet değişimi geçirmeliydi. Belki de bu bir temkin manevrasıydı. Fakat Christine sadece kadınların yönetebildiği ütopik bir kent yaratırken, kadınların örneğine ve diline başvurur.

Chemin de long estude'de Sibylla'lar, önemli bir rol oynar. Christine soruşturmalarını "bilgi âşığı", özellikle "Tanrının sırları" bilgisinin âşığı Cumae'li Sibylla'ya yöneltir. Sibylla'lardan ve Doğa, Adalet ve Doğruluk alegorilerinden öğrenebileceğini öğrendikten sonra, *La cité des dames*'da, diğer kadınlara mesaj taşıyan kişi rolünü oynamaya hazırdır.

"Harfler Tarlasında"

Göründüğü kadarıyla, Christine, *Lamentations de Mathéolus*'yu iç karartıcı bulmaktaydı: "Heyhat! Tanrım! Sana gönlümce hizmet edebileyim, asla hata yapmayayım ve erkeklerin istedikleri büyük kusursuzlukla kutsanayım diye neden beni bir erkek yapmadın?"[35] Üç hanımefendiyle karşılaşır. İlki, bir anlama aracı olarak tuttuğu aynayı göklere çıkaran Bayan Akıl olacakların kâhinidir. Doğruluk ve Adalet'le buluşmalar daha sonra, bu dil aracılığıyla miras deneyiminden sonra gelir. Kent aslında bir sözcükler dünyasıdır: "Harfler tarlasına, kadınlar kentinin kurulacağı zengin ve bereketli diyara, iyi şeylerin topraktan bol bol fışkırdığı, bol meyveler ve zarif ırmaklar diyarına gidelim." Kenan diyarı mı? Her durumda, sorgulanarak işlenecek olan topraktır: Sözcükler bahçıvan küreği, kalem ise maladır.

Christine'in kaygısı şudur: "Efendim, erkeklerin bizi suçlarken kullandıkları silahlar arasında bir Latin atasözü vardır: 'Tanrı kadınları ağlamaları, konuşmaları ve örgü örmeleri için yarattı.'" Chaucer'in yırtıcı Bath'lı Kadını, "Doğrusu aldatmak, konuşmak ve örgü örmekti" diye karşı koyar. Fakat Akıl karşılık verir: "Tanrı onlara böyle bir görev vermekle iyi etti; zira birçok kadın gözyaşları, öreke ve sözcükler sayesinde kurtuldu." İsa'nın dirileceğiyle ilgili iyi haberi veren bir kadından başkası değildi. Kenanlı kadın çok fazla konuşmakta, İsa'ya bağırmakta ve onu kızdırmakta oldukça haklıydı; zira İsa açıkça "sonu gelmez sorular soran bu kadının ağzından çıkan sözcük selini dinlemekten zevk almaktaydı". Bu şekilde kadınların sözleri Tanrının şanını artırmaktaydı.

La cité des dames'da kadınlar adalet sisteminin üst yönetimin-

dedirler ve savaşçılar kalem erbabı kadınlardır. Savaş işinde hünerli Palmyra Kraliçesi Zenobia, boş zamanlarında kendini araştırmaya adar. Latince ve Yunanca bilir ve her iki dilde çağdaş tarihin zarif bir özetini yazmaktadır. Bu yüzden, bu "prenses aynası" bize başka bir Christine'i gösterir.

Kadınların dili bazen bir cesaret kaynağı olduğu gibi, oldukça zalim de olabiliyordu. Konstantinopolis ordusuna komuta eden Theodoric, korkakça davranıp savaşmak istemeyince, annesi aşırı önlemlere başvurdu. Eteğini kaldırarak şunları söyledi: "Oğul, demek ki kaçmak istiyorsun. O halde çıktığın rahme geri dön."[36] Bu yüzden zaferin onuru, istediğini elde etmeyi bilen ve rahme geri dönmeye yönelik kısır oedipal arzuyu anlayan bir kadına aittir.

Kadınlar bilgilenebilir miydi? Christine Akıl'a şunu soruyordu: Tanrı kadınların "keskin zekâya ve derin bilgiye" sahip olmalarına izin verseydi, "zihinleri buna yeter miydi?" Erkeklere göre, kadınların entelektüel kapasitesi sınırlıydı. Fakat Christine'in gösterdiği gibi, bazı kadınların canlı, nüfuz edici bir zekâları vardı. Ve kadınlar sadece başkalarının eserlerini öğrenmekle kalmıyor, kendi eserlerini de yaratabiliyorlardı. Filozof olabilir, geleceği önceden söyleyebilirlerdi. Hem konuya hem üsluba hâkim olabilirlerdi. Carmentis dilin yaratılmasındaki rolüyle ünlüydü. Yasaları yürürlüğe soktu ve kehanette bulunma yeteneğine sahipti. Daha sonra Latin alfabesi haline gelen özgün bir alfabe icat etti, hem sözcükleri uydurdu hem gramerin temellerini attı. Minerva, "karakter" denen Yunan harflerini icat etti, fakat örekeyle ve yün dokuma sanatıyla da ilgilendi. Tarımdan dokumacılığa kadar çeşitli bilgi türleri, kültür edinimi ve kentlerin kuruluşu için elzemdi. Yaratıcı kadınlar toplumların oluşumu için özsel olan görevlerin tanımlanmasına yardım ettiler.

Güzel konuşma, kamusal konuşmada hayranlık duyulan bir nitelikti. Hafıza, üslup ustalığı ve karizmatik güç gerektirmekteydi: "Dahası kadının konuşma tarzı, ifadesi ve üslubu o kadar güzel, o kadar makul ve o kadar adildi ki, güzel konuşmasıyla herkesi emirlerini yerine getirmeye ikna edebiliyordu."[37] Burada, yararlı büyü yapan Romalı Sempronia'dan söz edilmekteydi. Sibylla'nın bilge sözlerine gelince, geleceği öngörme ve rüyaları yorumlama yeteneği, bir tür kâhineler "birliği" yarattı: "Efendimiz, sırlarını çoğunlukla kadınlar aracılığıyla dünyaya açıkladı."

Bir duvar ustasının duvar örmesi gibi, bu portreleri üst üste dizen Christine, kendi cinsiyetinin belleğini inşa etti. Harcını mürekkebe katarak, zamanı, geçmişteki ve şimdiki hemcinslerinin özniteliği haline getirdi. Burgonya Dükü II. Philip resmi bir tarihçiye kardeşi V. Charles'ın tarihini yazdırmak istediğinde, Christine'e yönel-

di. "Erkek kadın" dükle görüştü, vakayinameleri okudu ve saraydaki insanlara sorular sordu. *Livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V*'te (Bilge Kral V. Charles'ın İşleri ve İyilikleri), hükümdarın kusursuzluğunun tüm yanlarını inceledi: Ekonomi, savaşla ilgili yiğitlikler, kültür, sofuluk. Fakat daha sonra kadınları ilgilendiren *Livre du corps de policie*'yi (Siyasetin Vücudu Üzerine) ve *La cité des dames*'ı yazdı.[38] Kadınlar için kabul gören bir statü kazanma umuduyla mı "erkek kadın" olarak yazdı?

Christine'in yazıları, sosyal kaygı ile kişisel maceranın benzersiz bir karışımı, gelenekle sıkı fıkı fakat oldukça yenilikçi üslubunda fark edilen bir karışımdır. Bu, kadın okurların özellikle duyarlı oldukları bir üsluptur. Elbette onu okurken, içinde yazdığı polemiksel bağlama saygı duymalıyız ve onun bakışı ile bizim bakışımız arasında duran birçok perdeyi akıldan çıkarmamalıyız. Bununla birlikte, bir soru yerli yerinde duruyor: Bu kadar şevkle inanmak istediği harika ütopyayı bir kadın olduğu için tasarlayabildiğini söylerken, kendisini neden böylesine tuhaf bir cinsiyet "başkalaşımı"na maruz bıraktı?

Kadınlar ve Edebiyat

"Kadınlara ne harfleri ne yazmayı öğretin."[39] Bir kadının kendini ifade araçlarını edinmesi küçük bir iş değildi. Yazmayı tahayyül etmesi için başkalarının yazılarına ulaşmalıydı. Tüm ahlakçılar Novara'lı Philip kadar kategorik olmadıkları halde, kadınlara okuma ve yazma öğretmek tehlikeli sayılmaktaydı. Kadınlarda okuryazarlık uzun bir süre, erkeklerde hem kadın küstahlığı hem kendi iktidarsızlıkları konusunda korkulara neden olacaktı.

Kadınların kendilerini ifade kanıtlarını edebiyatta bulmak kolay değildir. Sahiden bireyselleşmiş kadın yazarlar ilk önce maneviyat dünyasında ortaya çıktılar: On ikinci yüzyılda Bingen'li Hildegard, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Nazareth'li Beatrice, Hadewijch, Magdeburg'lu Mechthild, Marguerite d'Oingt ve diğerleri. Bu kadınlar yazma yeteneklerinin farkındaydılar. Birçoğu yerli dilde yazdı. Beatrice'in *Aşkın Yedi Deresi,* Hadewijch'in *Mektuplar*'ı, Magdeburg'lu Mechthild'in şaşırtıcı ölçüde karmaşık *Tanrının Akan Işığı* ve Marguerite Porète'in hayranlık uyandıran *Basit ve Yıkılmış Ruhların Aynası,* yazarların edebiyatın ötesini amaçladıklarını gösterir. Elbette, beraberlerinde getirdikleri teorik bagaj bir yana, edebi kültürleri dikkate değerdir. Fakat bunlar manevi bir arayışa koyulmuş kadınlardı. Tanrının lütfuyla Tanrının hakikatini yayıyorlardı ve bazıları öğreterek başkalarına yardım etmeye çalışmaktaydı. Metnin, edebiyatın ve dilin etkisiyle ilgili güçlü bir sezgileri vardı.

Rahibeler tarafından üretilen edebiyat daha az bireyselleşmiş gibi görünür. Kadın manastırları sayısız azize yaşamı üretti; çok sayıdaki Güney Alman örneği bugüne gelmiştir. Bazıları belli bir bireyin yaşamını anlatır; bazıları belirli bir manastırın manevi yaşamına nitelik kazandırmaya çalışan bir grup bireyin kısa biyografilerinden oluşan derlemelerdir. Olasılıkla mistiklerin eserlerinden daha az kişisel olmalarına rağmen, bu yaşamlar Dominiken rahibelerin hemcinslerinin yazılarını okuyup özümsediklerini kanıtlar.[40] Bu metinlerin yazarları Tanrının lütfuyla seçilmiş olmanın bilincinde olduklarını gösterirler. Bunlar, konuşma ve yazma ayrıcalığına, dolayısıyla da gücüne sahip olduklarını düşünen kadınlardı.

Kadınların en erken kişisel yazıları, açıkça, sosyal ve ekonomik statüleri iyi tanımlanmış kalem erbabı kadınların eserleriydi. Kaynaklar parçalıdır; fakat Héloïse ve Hildegard gibi en ünlü şahsiyetlerin eserleri, benliğin daha mahrem kısımlarına girmemize ve iç gelişimleri hakkında bir şeyler öğrenmemize olanak verir. Özellikle Hildegard gibi teoloji ve bilim tarihine girmeye cüret edilmişse, konuşmak kolay bir şey değildi. Tevazu açıklamaları yaygındı. Hildegard, Clairvaux'lu Bernard'a, Ruhülkudüs'ün emri olmasaydı yazamazdım diye yazmaktaydı. "Paupercula malier et indocta", bu "zavallı, eğitimsiz kadın" edebi bir beceriye sahip olmadığını ve çok az Latince bildiğini inkâr etmez. Aslında maharetli olan Hildegard, birçok erkeğe göre dilsel becerilerinden daha az eminmiş gibi görünüyor. Fakat o, "ruhumda öğrendim" diye iddia ediyordu ve çok sayıda mektubu, kendi zamanının entelektüel heyecanından geri kalmama çabalarını yansıtır. Bu dünyanın büyüklerine mektuplar yazdı: Palatinate Kontesi Aquitaine'li Eleanor'a, papalara, imparatorlara ve piskoposlara. Teologlar onu öğreti konularında sorguladılar ve görüleriyle ilgili anlatısı, dünyanın kökenini, erkeğin içinde kendine yer bulduğu yapıyı ve öteki dünya temsillerini kapsayan tutkulu bir girişimdi. Hildegard daha teolojik kaygılarına ek olarak kadınların durumu üzerine de düşündü.

Daha da önce, sekizinci yüzyılın ikinci yarısında başka bir kadın, Hugeburc, Aziz Willibald'ın ve daha sonra Aziz Wynnebald'ın yaşamını yazmayı üstlendi. Nasıl başladığını biliyoruz: Willibald kendi gezileriyle ilgili bir anlatıyı ona dikte ettirdi. Böylece Hugeburc bir görevin, bir misyonun bilincine vardı.[41] Kadınların duygu ve düşünceleriyle ilgili başka dağınık kanıtlar da vardır. Dhuoda oğlu için hazırladığı ahlaki ve dini öğütler kitabında, gizli bir yaşamdan bir şeyleri açığa vurmaktaydı. Zamanın geçtiğine dikkat eden Dhuoda, çeşitli olayların tarihlerini de kitabına dahil etti. Eserinin dikkate değer bir iç gözlemsel niteliği vardır.[42] Peter Dronke'ye göre kadınla-

rın yazıları erkeklerinkinden daha kendiliğindendi ve içsel yaşama yönelik daha fazla merak sergilemekteydi.

Kadın yazarlar metinlerine çoğunlukla tevazu açıklamalarıyla başlamaktaydılar ve Curtius, bunun bir topos olduğu konusunda haklı olsa bile, yazma ediminin kadın için cüret isteyen bir girişim olduğu açıktır.[43] Hrotswitha'ya göre metrik dize kadınlar için zordu ve ilahi yardım gerektirmekteydi. Resmi bir tarih yazması istendiğinde, Gandersheim başrahibesi Gerberga'ya yazmanın güçlüklerini anlattı ve kendisini karlı bir geçidi rehbersiz geçmeye çalışan bir seyyahla karşılaştırdı. Eseri (bir kadın için ağırdı) onu şanlı olaylar panoramasıyla tanıştırdı.[44] Başka bir yerde, bilgisinden ve yeteneğinden kuşku duyduğu için gizli yazdığını açıklamaktaydı. Ürkek bir biçimde çalıştı ve bazen yazdıklarını yok etti. Çok sonraları yaşayan Hildegard, kendi zamanının büyük erkekleri tarafından kabul edilmesine rağmen, entelektüel yeteneklerine güvenini göstermekte gecikmese de, kadınların kırılganlığının farkında olduğunu itiraf etmekteydi.

Hrotswitha'dan Hildegard ve Christine Ebner'e kadar birçok kadın yazar etraflarındaki insanlar tarafından yazmaya teşvik edildiklerini söylerler, dolayısıyla bir izleyiciye ulaşmak için yazdıklarının farkındadırlar.[45] Rupertsberg başrahibesi kendisine, "paupercula mulier et indocta" demiş olabilir; fakat Magdeburg'lu Mechthild kitabını kilisenin tüm erkeklerine mesaj olarak gönderdi: "Dis buch das sende ich nun ze botten allen geistlichen luten" (Bu kitabı tüm maneviyatçılara gönderiyorum). Tanık olduğumuz şey, kadınlar cephesinde kadınların söyleyecek bir şeyleri olduğu ve bununla birlikte işin üstesinden gelememe korkusuna ilişkin bir bilincin doğduğudur. Fakat kalem erbabı kadınların eserleri birçok durumda şevkle okundu. O halde, tevazu açıklamaları salt beylik laf mıydı, yoksa sahiden aşağılık duygularını mı yansıtırlar? Rahibelerin ve Beginlerin sesleri bu soruya yanıt vermeye yardımcı olabilir.

Bazı kadın yazısı türleri hakkında epeyce kuşku vardır. Görmüş olduğumuz gibi, kadın trubadurların sesi, erkek taydaşlarının hâlâ aristokrasi perdesi ile dokuma şarkılarının ve diğer kadın türkülerinin daha popüler perdesi arasında bir yere düşer.[46] Fakat manevi edebiyat, kendi manevi deneyimlerinin bayağı diliyle konuşan kadınları okumamıza olanak verir. Kadın manastırlarının edebiyatı başka bir nedenle de ilginçtir. On üçüncü yüzyılın başlıca eserleri hatırı sayılır bir bağımsızlıkla üretilmiş gibi görünüyor: Beatrice, Hadewijch ve Marguerite Porète kapsamlı bir teolojik ve edebi bilgiye sahiptiler. Manastır yazarlarının amaçları ise aksine daha mütevazıydı. Yazdıkları *Yaşamlar*, içinde yaşadıkları cemaatler hakkında bize çok şey anlatır. Genelde adlandırıldığı şekliyle "kadın mis-

tikler" farklı nedenlerle yazmış olmalarına rağmen, hepsi yazmayı manevi ilerlemelerini ifade etmenin bir aracı olarak keşfetti.[47]

Dahası, kuşkusuz edebi fakat özgürce yararlanılan gelenekler tarafından şekillendirilen ve çoğunlukla yazarın kültürden yoksunluğuyla ilgili itirazların eşlik ettiği bu yazılarla ilgili bir gizem vardır. Bu kadınlar kendilerini seçilmiş görücüler, Tanrı tarafından yazmaları için seçilmiş yazarlar saymaktaydı; fakat aynı zamanda, bu işe uygunsuzluklarını açıklamaktan da hoşlanırlardı. Mechthild kültürden yoksun olduğunu söylemekteydi. Tanrının kendisiyle rahiplerden daha kolay konuştuğunu keşfedince şaşıp kalan Christine Ebner, ilahi planın bir parçası olarak seçildiğini sanmayı öğrendi. Tanrı, gücünü dünyaya göstermeleri için belli kadınları seçti; bu, ödülü vecit hali olan bir ayrıcalıktı.

Manevi metinlerin yazımında cinsel bir işbölümünün, erkekler teoloji eserleri ve papazlık elkitapları yazarken kadınların görüleri anlattığı ve *Yaşamlar* yazdığı bir işbölümünün var olduğunu öne sürmek aşırı bir basitleştirmedir. Nazareth'li Beatrice gibi kadınlar Tanrı sevgisi üzerine yazılar, Friedrich Sunder gibi erkekler *Yaşamlar* yazdılar. Fakat Ursula Peters'a göre bu durum, fiili dinsel yaşamdan çok, keşişlerin ve rahibelerin, ister kurum papazı ister kadın olsun, seçilmişlere atfettikleri maneviyat biçimlerini anlatır.[48]

Çağdaşlar bir yenilikten özellikle etkilenmiş gibi görünüyorlar. On üçüncü yüzyılın ortasında Regensburg'lu Lamprecht, kadınlar, rahibeler ve Beginler arasında ortaya çıkan bir "sanat"tan duyduğu şaşkınlığı dillendirdi. Jan van Leewen, Hadewijch'e "usta" diye hitap etti ve edebi ve dini bilgisi kabul edilen Marguerite Porète'e, "Begin din kadını" dendi. Manevi söz dağarcığı ve mistik metafor incelemelerinden yola çıkan bilim çevreleri şu sonuca vardılar: Meister Eckhart ve Ruusbrook gibi mistikler, eğer onlardan önce gelen kadınlar olmasaydı yazdıkları gibi yazamazlardı. Özel olarak Alman mistisizmi ve özellikle de Meister Eckhart, Hollandalı kadın mistiklerden büyük ölçüde yararlandı; daha az kültürlülerin ve öncelikle kadınların manevi deneyim anlatıları, Hollandalı mistikler aracılığıyla teolojide kendine yer açtı. Beginler Tanrıyla tarif edilemez birliği ifade etmenin yeni yollarını buldular: Vecit halinde betimlemeler, görü hikâyeleri, ruhun çıplaklığı betimlemeleri. Yeni bir diksiyon, manevi söz dağarcığında vücuda yer açan kapsamlı bir dil icat ettiler.

On ikinci yüzyıldan itibaren görü anlatıları edebiyatta yaygındı ve öteki dünyaya yolculuklar kadınlara özel bir alan değildi. Fakat en ünlü görücüler yeni imgeler icat ederek ve engin, karmaşık yapılar geliştirerek on üçüncü yüzyılda yazdılar. Hildegard'dan

Marguerite d'Oingt'e, tariki dünya Norwich'li Julian'dan çağdaşı Margery Kempe'e kadınlar geniş bir yeni üslup yelpazesi keşfettiler.

Bazı durumlarda elyazmalarının yayılmasını izleyebiliyor ve Marguerite Porète'in *Basit ve Yıkılmış Ruhların Aynası* gibi çabucak çevrilen ve yaygın bir biçimde okunan eserlerin başarısına tanık olabiliyoruz; fakat diğer yazarlarda hangi tür yazıların en geniş kitleyi çektiğini saptamak zordur. Christine Ebner bu konuda bir örnektir. Dominiken rahibe Engelthal'ın yaşamı ve ifşaları üç farklı tip metinde bulunabilir. Birincisi, üçüncü şahsın ağzından bir görü anlatımıdır; toplu ayin takvimine ayarlı mistik bir yaşamın kişisel ayrıntılarını, örnek saydığı bir kadına, Mechthild'e hayranlık açıklamalarını ve Nördlingen'li Heinrich'le bağları hakkında bilgileri de kapsar. Görünüşe göre bir rahibeyle birlikte yazılan üçüncüsü, Bakire ve İsa görüntüleri de dahil Engelthal'ın olağanüstü kaderinin işaretleriyle ilgilidir. Burada kesin tarihlemeye daha az ilgi gösterilir ve rahibenin dindar çocukluğuna ve rüyalarına vurgu yapılır. O zamanın mistik ifadesi, birinci şahıs zamirinin kullanılmasını gerektirir. *Gnaden und wunder*'in yani lütuf ve mucizelerin, günün olaylarının gazetelerde çıkması gibi günlük olarak kaydedildiğini öğreniyoruz.[49] İkinci metindeki belli temaları geliştiren üçüncü metin Azize Christine Ebner'in bir biyografisidir. Görücü ile görüleri yazmaktan sorumlu kişi arasındaki ilişkinin önemi, bu manevi edebiyatın merkezi teması haline geldi. *Langue d'oc* konuşulan bölgelerde âdet olduğu üzere kız kardeşlerden biri tarafından yazılan bir biyografi olan *Azize Douceline'in Yaşamı*'nda bu özellikle ilginçtir.

İster Alman, ister Fransız, ister Flaman, ister İtalyan olsun, mistiklerin ve rahibelerin halk diliyle yazmaları anlamlıdır. Böyle yapmak eserlerinin daha yaygın okunmasına olanak sağlamakla kalmıyor, Ruhülkudüs'le doğrudan, aracısız bir ilişkiyi de olanaklı kılıyordu. Fakat, bu kadınlardan bazılarının, özellikle Beginlerin yapabilecekleri hakkında kuşku da doğurdu.

Yazı yazan bu kadınlar hangi ortamlardan çıktılar? Hrotswitha ve Hildegard gibilerinin oldukça entelektüel bir geçmişleri vardı. Bazıları, büyük olasılıkla, saray kültürüyle yoğrulmuş çevrelerden geldiler. Bu kadınlardan bazıları bilgiden yoksunluklarına itiraz ettiler; fakat bunu, böylesine yoğun bir manevi hayat yaşamanın kendileri gibi "cahiller" için nasıl bir ayrıcalık olduğunu vurgulamak için yaptılar. Çağdaşları, en çetin teolojik konularla ilgilenen bu kadınları görünce afallamaktaydılar. Regenburg'lu Lamprecht'e göre, Tanrı arayışları, erkeklerin elinden gelenden farklı bir biçim almış gibiydi. Erkekler ve kadınlar için Tanrıya ulaşmanın farklı yolları bulunduğunu söyleyebilmemiz için daha çok çalışma yapılması gerekiyor.

Her neyse, kadın mistikler manastırın hem içinde hem dışında vaazı teşvik ettiler. Margery Kempe duyduğu vaazlara büyük bir heyecanla tepki gösterdi. Bu kadınlar yazma cesaretini aldıkları sofuluk edebiyatını okudular ve yaydılar. Manevi ilerlemeleriyle ilgili bilgiyi hemcinslerine ve ilişkide oldukları erkeklere iletmeyi görev saydılar. Burada, Ursula Peters'in uyarılarına rağmen, kendi içlerine dönen ve kendi deneyimlerini tarif etmenin yollarını keşfeden bireyler görmek çekicidir.

Kadın duygularının otantik bir temsilini arayanları düş kırıklığına uğratsa da, önemli bir nokta akılda tutulmalıdır. Bu metinlerin çoğu, bazı manevi olayların yazıyla kaydedilmesini isteyen günah çıkarıcı bir papazla yapılan görüşmelerden sonra yazıldı. Erkekler ile kadınlar arasındaki bu işbirliği, kendi kendini çözümleme ve kendini ifade kapasitesinin gelişmesinde önemli bir adıma işaret etmekteydi. Günah çıkaran papazlar, dışarıdan öğüt veren kişiler olarak, gereğinden fazla bağımsız hareket etmeleri durumunda başlarına bela edecekleri tehlikenin kenarında duran kadınlara yardım ederek, çömezlerin sözlerinin sahiciliğini doğrulamaktaydılar. Ursula Peters, onaylı her manevi söylem için özsel olan bu önemli ilişkinin gerçek bir teşvik mi, yoksa edebi mistifikasyonun bir kaynağı mı olduğu sorusunu sormuştur. Doğası gereği cahil olan ve bu nedenle en yüce sezgilerde bulunabilen *mulier religiosa*, günah çıkaran papazın manevi arkadaşlığından yararlandı.

Kadının yazma eylemiyle ilişkisi karmaşıktı. Kadınlar ister dini ister dünyevi olsun üniversite eğitiminden uzun süre dışlandılar. Zaman zaman manastırları tarafından sağlanan eğitim dışında, hiçbir kurumsal eğitimleri yoktu. Örneğin Nazareth'li Beatrice, *trivium*'unu ve *quadrivium*'unun tamamını manastır ortamında tamamladı. Hücrelere kapanan kadınlar çeviri yaptılar ve birçok on ikinci yüzyıl manastırı elyazmaları üreterek itibar kazandı.[50] Ünlü erkeklerle mektuplaşmalar, Latince yazma yeteneğinin kanıtıydı; Hildegard parlak bir örnektir. Hücrelere "yarı kapalı" epeyce kadın, eğitim almış gibi görünüyor.[51] Ne var ki, özellikle edebi eğitim almanın daha kolaylaşmış gibi göründüğü Geç Ortaçağ'da ruhban olmayan çevrelerde, beceriksizlik duygusunun üstesinden gelmek kadınlar için uzun bir süre daha zor bir iş olmaya devam edecekti. Bu durumun gerçekliği neydi? Constanza Varana Bianca Maria Visconti'ye bir mektupta şunu sormaktaydı: "Quid igitur indocta, rudis, inexpertacque puella faciam?" (Cahilliğimle ve yetersizliğimle ne yapayım?) İtalya'da kadınlar, hümanistler arasında gerçekten de bir yer buldular. Bunlar ekâbir ailelerde doğan kadınlardı, elit bir kesimin mensuplarıydı.[52] Kalem erbabı bu genç kadınlar karşı karşıya olduk-

ları seçeneğin farkındaydılar: Evlilik, eğitimlerinin kesintiye uğraması demekti; evlilikten uzak durmak ise dünyadan vazgeçmek. Bilginin ve kadınlar için eğitim arama olanaklarının geliştiği bu dönemde, paradoksal bir biçimde kendi güdülerinden kuşkulanan kadınlara rastlarız. Bazıları alenen konuştular. Isotta Nogarola erkeğin Düşüş'ünden sorumlu olmakla suçlanan Havva'yı, kadınların doğaları gereği zayıf olduklarını ileri sürerek savundu. Başka kadınlar zaman zaman genç kadın edebiyatçılarla dalga geçtiler. Cinsel kimliklerini üstlenmeleri kolay değildi. Görmüş olduğumuz gibi, Christine bir erkeğe dönüşmekle devşirdiği yararlarla yazdı ve ondan daha önce, eserini Andrea Acciaioli'ye ithaf eden Boccaccio, onun yeteneklerini erkeğinkinden çok farklı olmayan bir doğaya borçlu olduğunu öne sürdü.

Eyleme Geçirilen Sözler

Kadınlar konuşma hakkı otorite tarafından verilmek zorunda olduğu için sessizdiler. Sessizlikleri teslimiyeti yansıtır. Acımasız evlilik stratejilerinin kadınları sessizliğe ya da en fazla odaları dışında duyulmayan beyhude yakınmalara nasıl mahkûm ettiğini (bir "mucize" müdahale etmedikçe) kurgu yazılarda okuyoruz. Marie de France'ın *Lai de Yonec*'indeki genç kadın "kötü evlilik" yapmıştır: "Zulüm, benim kaderimdir!" diyor. "Burada, ölümün tek kurtuluş olduğu bir zindanda hapisim."[53] Bu ağıt dillendirilir dillendirilmez, ince pencerede büyük bir kuş, öteki dünyadan gelip çocuğu Yonec'in babası olan bir erkek-kuş görür. *Lai de Guigemar*'ın kadın kahramanı da iletişimsiz bir yaşama mahkûm edilmiş bir kadındır. Tek çaresi bir gün mucizevi bir gemi gelip sessizliği bozana kadar tablolarla konuşmaktır. Bu hapis kadınların ağıtları sessizlikten doğar ve ebediyen cevapsız kalan sözleri kapatılmanın gerçekliğini duygulu bir biçimde çağrıştırır.

"Başı Önünde Büyük Sessizlik İçinde"

Kendi evlilik düzeninin denetçisi erkek kısıtlı kederin bir tanığıydı.[54] Kadınların söyledikleri, ensestçi babalar tarafından kovalanan genç kızların yakarışları bile onu etkilemezdi. Babasıyla evlenmektense kendini sakatlayan tatlı Manekine Joïe'nin feryatları yıllarca süren bir sessizlikle karşılaştı – kendi kimliğinin yanı sıra babanın günahı konusunda da süregiden bir sessizlik. Kötü bir durumda insanın yapabileceği tek şey Tanrıya yakarmaktı; isyan asla caiz değildi.

Konstantinopolisli güzel Helaine de babasının kollarından kaçtı. O da sessizliğe mahkûm oldu ya da yolculuklarının sonunda Joïe gibi, mucizevi bir biçimde Roma'da kocasını ve babasını bulana kadar sesini duyuramadı.

Ensest arzunun tutsakları sessizlik maskesinin arkasına gizlendiler. Kimliklerinden vazgeçtiler ve boyun eğmediklerini göstermek için sözel olmayan dile başvurdular. Metinler, tecavüzün söz konusu olduğu yerlerde bile bu tür şeylerden hiç söz etmek istemez. *La fille du comte de Ponthieu*'de (Ponthieu Kontunun Kızı) genç bir kadına, kocasının gözleri önünde beş soyguncu tarafından tecavüz edilir. Kısır olduğu anlaşılınca öfkelenen babası onu denize atar; fakat Sarasen denen yeni bir dili öğrendiği başka bir dünyaya taşınır ve sonunda doğurma yeteneğini tekrar kazanır. Hikâye belki de bir tür erginleme mitiydi.[55]

Sessizlik, yerleşik bir geleneğe ait olan tuhaf "bahis çevrimi" öykülerinde de önemlidir. Gaston Paris bir erkeğin bir kadını baştan çıkarabileceğine dair bahse girdiği bu tip birçok öykü saptamıştır. Kadın, sessizlik içinde bekleyen bir figür düzeyine indirgenir.[56] Baştan çıkarıcı başarı kanıtını sunar, kadın aksine kanıt göstermek zorundadır; fakat kadının inkâr ya da ret sözleri duyulamaz. *Guillaume de Dole*'da bir nesne, erkeğin yalan söylediğini kanıtlar. Kadın gerçeği ortaya çıkarmak için, baştan aşağı uydurma yanlış sözcükler kullanır: "Aralıksız beş yıl boyunca hukuk okusaydı, sanırım suçlamalarını ya da davasını bundan daha açıkça savunamazdı. Bu konuda hiçbir kuşku yok."[57] Bir kadının sözlerinin zekice sunulmaması durumunda göz ardı edileceğini çok iyi bilen Lienor, savunmasına geçmeden önce maddi kanıtları ortaya koyarak ve hediye dağıtarak kusursuz bir avukat olduğunu kanıtlar.

Dünyayı dolaşmak zorunda kalan sessiz kadınlar kimliklerinden vazgeçmelidirler. Joïe, basitçe Manekine olur. Konstantinopolis hükümdarının kızı Helaine, adsız güzel bir kadın olur. Birçok anlatıda, gizli cinsel ilişki iftirasına uğrayan genç kadın itiraz etmekten kaçınır ve çocuğunu alıp kaçmaktan başka bir şey yapamaz. Kadınların sabrı sonsuzdur.

Bu sabır, Griselda'nın çektiği uzun zahmetlerin anlatımı gibi sözlü masallara yüzyıllar boyunca yansıdı. Kadın kahraman peş peşe aşağılanmalara maruz kalır; bu, başarısıyla sonraki edebiyatı da (Mavi Kütüphane olarak adlandırılan ve seyyar satıcılar tarafından halka satılan broşürler dizisinden birçok kitap da dahil) etkileyen bir formüldür. Griselda iki çocuğunu kaybeder (görünüşe göre öldürür) ve kocası tarafından kovulur. Bu adaletsizliklere hiç sesini çıkarmadan razı olur ve hatta, kocasının yeni karısına –öldüğüne inandığı

kendi kızından başkası değil– yatak hazırlamayı bile kabul eder. Tevekkülcülüğü, sessizliği sınanır. Griselda'nın simgesel sessizliği neredeyse bir aziz biyografisindeki boyutlara ulaşır. Sonunda suda boğulur.

Bu aleni erkek fantezilerinin erkek ve kadın okurlar üzerinde katartik bir etkisi var mıydı? Petrarca okuyucunun büyülendiğini anlatır ve kendisi, azize gibi Griselda'nın hikâyesini ve sessizliğin erdemlerini tercüme eder. "Bayağı gözlere imkânsız gibi görünen şeyler yapabilen insanlar vardır" der. Griselda buna bir örnektir: Onun "kendine ait bir iradesi yoktur". Daha sonra Philippe de Mézières, *Livre de la vertu du sacrement du mariage*'da (Evlilik Ayininin Erdem Kitabı) Petrarca'yı tekrar Fransızcaya çevirdi. Griselda'nın trajik hikâyesi Chevalier de La Tour Landry, Thomas de Saluces, *Le Ménagier de Paris*, Olivier de La Marche ve diğerlerinin eserlerinde de yankı buldu.[58] Şaşırtıcı bir biçimde, tevekkül Griselda'yı hatipleştirmiş gibi görünüyor: "Babamın evini çıplak terk ettim ve çıplak döneceğim, babası olduğunuz çocukları doğuran bu rahmin halkın önünde çıplak görünmesini gereksiz gördüğüm durumlar hariç. Eğer kabul edecek kadar iyi olursanız, sarayınıza getirdiğim fakat birlikte götürmeyeceğim bakireliğin karşılığında, bir zamanlar karınız olan kadının karnını örtecek bir gece entarisinin bana bırakılmasını emretmenizi diliyorum."[59] Griselda kocasının evini "edeplice ve utanç içinde, başı önünde, büyük sessizlik içinde" terk etmeye razı olur. Ağlayıp sızlayan bir maiyetle birlikte babaevine geri döner.

Kadınlar meta olarak satıldılar. Fahişelikle ilgili söylem erildi. Erkekler "ideal" fahişe hakkında, kadınlar ile haz arasındaki ilişki hakkında, hayatta kalmak için çalışan kadınlar hakkında, şehvetli kadınlar, hazlarına âşık kadınlar hakkında spekülasyon yaptılar.[60] Bedenin hazları ve özgür aşk, dindar Katolikler için ciddi konulardı; *Roman de la Rose* konusundaki anlaşmazlığın gösterdiği gibi. Fakat kurbanların metinlerde sesleri vardı ve ünlü anlaşmazlığın arka planında, diğer kadınlar tarafından tarif edilen sosyal pratikler vardı. Onların tanıklıkları cinsel davranışı anlatı biçiminde yeniden diriltir. Sokakta erkeklerin kötü davranışlarına maruz kalan kadınların, acı eziyetin ve şiddet eylemlerinin ayrıntılarını öğreniriz. Ara sıra, kadın şikâyetlerinin nasıl örtbas edildiği gözümüze ilişir. Eylem ile şikâyet arasında geçen zamanı sezeriz: Tecavüz, kan bulunması, bir çığlığı bastırmak için bir ağza kapatılan el. Bununla birlikte, kadınlar birlikte hareket ederek suçlamaları resmiyete dökebildiler. Yetkililer soru sorabiliyordu. Kurban ilk saldırı ile ikinci kez şiddete maruz kaldığı zaman arasında geçen sürede ne-

den konuşmadı? Ertesi sabah neden şikâyette bulunmadı? İki komşu kadın, tecavüzcünün karısına saldırıyı bildirmiş; "bundan önce kadın konuşmaya cüret edememiş". Marguerite Guillaume'un 1449 Uruç Günü'ünde yaptığı şikâyetten de anlaşıldığı gibi, tecavüzler bazen tekrarlanırdı: "Telaşlı konuşan kadın örekesini alıp sokağa çıktı, orada birkaç kadınla karşılaştı: Favier'nin karısı Perenot Viaulot; Matmazel Chapelier; Matmazel Pageot ve Matmazel Corduier. Ağlaya ağlaya başına gelenleri onlara anlattı ve onu öyle görünce, Pageot'yu görmeye gittiler ve babasına olanları anlattılar; daha önce konuşmaya cesaret edememişti."[61] Benzer biçimde, Ponthieu kontunun kızı da utandığı için gerçeği anlatmakta tereddüt eder.

"Sohbette oldukça mütevazı" olan Griselda'ya hatırı sayılır bir hitabet sanatı ihsan edilir. Anonim bir on üçüncü yüzyıl çevirisine göre, "soyluların tartışmalarını ve uyumsuzluklarını kibar ve olgun sözlerle" yatıştırır. Mütevekkil, düzeni korumada becerikli Griselda, *Cité des dames*'da ünlü kadınlar arasına dahil edilir. Philippe de Mézières'den yararlanan Christine'in Griselda'yı övmesi ve onu örnek bir kadın olarak görmesi küçük bir ironi değildir.

On üçüncü yüzyılda Cornwall'lu Heldris tarafından yazılan *Roman de silence*, kadınların hak iddialarından kaynaklanan anlaşmazlıkları gidermek için kralın kökteş akrabalığa dayanan veraseti yürürlükten kaldırdığı bir krallıkta geçen bir miras hikâyesidir. Bir kızın doğumu, Eufamie ile Cador'u ciddi bir sorunla karşı karşıya getirir. Kızlarının Cornwall'u miras almasına olanak sağlamak için kıza muğlak bir isim verir ve oğlan kılığına sokarlar. "Aziz Sabır anısına, çocuğa Sükût adını koyalım; zira sessizlik her türlü endişeyi dağıtır. İsa Mesih kudretiyle bize çocuğu gizleme ve hikâyeyi onun iradesine uygun dallandırıp budaklandırmama gücü ihsan etsin. Daha iyi bir şey düşünemiyorum. Ona Sükût adı konulsun. Ve tesadüfen biri işin aslını fark ederse, bu adın sonuna 'e' ekleriz ve adı Sükûte olur. 'E' harfini kaldırırsak, onu doğal varlığına geri döndürürüz, zira 'e' doğaya rağmen eklenmiştir, fakat diğeri doğayla uyumludur."[62]

Bu ad erkek bir zürriyetin yokluğunu gizler. Howard Bloch, anlatının karmaşık simgeciliğini çözümlemiştir. Doğa, doğru adla, cinsel farklılıkla ve ilk evlat hakkı kuralıyla bütünleştirilir. Kurnazlık ve gizleme, gramatik özniteliklerin ihlali, cinsiyeti tersine çevirme ve gayri meşru mirasla ilişkilendirilir.[63] Çocuk Sükût, "kadın gibi", doğanın kadınlardan istediği gibi "davranma" arzusu ile başka türlü davranma gereği arasında parçalanır: "Sükût! O halde ben kimim? Biliyorum, Sükût adını taşıyorum, demek ki ben olduğum-

dan başkasıyım. Fakat bildiğim bir şey daha var, ben farklı bir kişi değilim. Öyle görünüyor ki, ben Sükût'um ya da hiç kimseyim."[64]

Fakat Noreture bu kafa karışıklığına bir son verir ve Sükût erkek olmanın kadın olmaktan daha iyi olduğunu anlar.[65] Ne var ki, daha sonra hokkabazlarla birlikte kaçar, onların işini öğrenir, beceri bakımından onları aşar, ün kazanır ve sadece bir kadının yapabileceği bir şeyi, yakalanması güç Merlin'i ormanda ele geçirmeyi başarır. Bu yüzden, aslında Sükûte olduğunu açığa vurur ve bir kadın kimliği kazanmış olarak İngiltere kralıyla evlenir. Ortaçağ edebiyatı bağlamında iktidarın hem cinsel bir kimlik hem bir ad edinmeyle bütünleştirilmesi, simgecilik bakımından özellikle zengindi.

Kötü Dil

Hem iyi hem kötü birçok alegorik figür kadındı; on üçüncü yüzyıl şiirinin şeytandan doğan ve sapık düğün törenleriyle evlendirilen yeni yaratıkları gibi: "Rüşvet, İkiyüzlülük, Çapulculuk, Tefecilik, Sahtekârlık, Hürmetsizlik, Dolandırıcılık, Kibir ve Zamparalık." Alegori kötülüğü en canlı biçimde izah etmekteydi, fakat aynı zamanda bir uzaklaştırma aracıydı da. Kadınların konuşmaları bazen dil adabının sınırlarını aşmakta ve "kötü dil" haline gelmekteydi. Ne var ki, ölçülü konuşmayı neyin oluşturduğu konusunda buyruk kıtlığı da yoktu: "Kadınlar zararlı konuşmalara ya da kötü hareketlere kendilerini kaptırmamalıdırlar. Zira kötü konuşurlarsa, doğru ya da yalan karşılık alırlar ve sonuç ömür boyu sıkıntı ve utanç olur."[66] Konuşmanın simgesel bir zar, birey ile cemaat arasında bir arayüz olduğunun daha açık bir göstergesi olamaz. Konuşma daha fazla konuşmaya yol açmaktaydı. Metinler sözü uzatır ve bu, sadece anlatı becerisinin değil, dünyayı yönetmekte dilin öneminin de kanıtıdır.

Kadınlar gerçekten de ölçüsüz güçlere sahipti. Sözcük delisiydiler (hem kendilerinin hem başkalarının). Başka insanların bildiklerini açgözlülükle kapmaktaydılar. Her zaman tetikte duran avcılar gibi pusuya yatıyorlardı. Stratejileri zekiceydi. Başkalarını tatlı sözlerle baştan çıkarıyor, gizli sırlarını elde ediyorlardı. Bu tür dalaverelere karşı erkeğin zırhı kırılgandı, sırları savunmasızdı. Şeytani bir biçimde her şeyi bilme, her şeyi depolama arzusunun esiri olan kadın, edindiği bilginin altından kalkamayacağını kanıtlamıştır; bunu akılsızca harcamış, herkese ifşa etmiştir. Sosyologlara göre kontrol edilemez dedikodu "ırksal bir özellik", yeni kadınlar "ırkı"nın bir özelliğidir.[67] Sarhoş sır tutamaz; fakat içki içen kadın özellikle sa-

vunmasızdır: Genius alegorik bir romansta Doğa'ya, "Sırlarını karısına anlatan erkek, onu kendi hükümdarı yapar. Sarhoş olmadığı ya da duyularını yitirmediği sürece, ana kuzusu hiçbir erkek, başkaları tarafından tekrarlandığını duymak istemiyorsa, bir kadına hiçbir şey açıklamamalıdır" der.[68]

Kadın bir sırrı ifşa etme zevki için yaşamını tehlikeye atar. Bir kadın tarafından baştan çıkarılan erkek, sırlarını o kadına, bir rahibe açacağından daha kolay açar. Ve bir sır dışarı çıktı mı, bir daha geri çağrılamaz. Samson bütün sırlarını Delila'ya açtı. Sayısız talihsizliğin kaynağı sırların açığa vurulmasına bağlanabilir. Chevalier de La Tour Landry kızlarına şöyle der: "Efendilerinizin nasihatlerini saklamalı ve hiç kimseye anlatmamalısınız."[69] Bu tutum, kamusal dilin etkisi hakkında bize çok şey anlatır. Buna göre, kocalar sırlarının saklanıp saklanmadığını anlamak için sahte sırlar açıklayarak karılarını sınamaktaydılar.

Grup Dili

Kadınlar birlikte epeyce zaman geçirirlerdi ve bu süre içinde konuşurlardı. Örgü ve nakış yapmak, sohbete uygun faaliyetlerdi. Genç güzeller annelerine ya da mürebbiyelerine sevdikleri erkeklerin adlarını bu sırada çıtlatırlardı. Bu günlük faaliyetlerle uğraşan kadınların edebi koda göre iyi tanımlanmış bir mekâna, çoğunlukla akarsuyun yanı başında bir odaya kapatılmaları anlamlıdır.[70] Akıllı yazarlar, aynı işi yapan diğer kadınlarla ilgili şarkılar söylerken dikiş diken ve nakış yapan kadınları resmettiler. Oksitan romans *Flamenca*'da, zaman zaman canlı ve kötülük ifade eden bu tür sahneler, genç bir karının kıskanç bir kocayı nasıl aldatıp âşığıyla buluşmayı planladığını gösterir.

Uzun bir geleneği örneklemek için yeni biçimler kullanan benzersiz eser *Gospels of the Distaff*, Noel ile Meryem Yortusu arası dönemde toplanan "bilge ve sağduyulu matronlar"ı göstermekteydi. Sırasıyla her biri bir gecelik okumayı idare eder ve ritüele, dikkatle uyulur: "Aramızdan biri, anıyı ebediyen korumak üzere orada toplanan herkesin huzurunda okumasına ve fasıllarına başlardı."[71] Bu gecelere katılmasına izin verilen tek erkeğe, tıpkı dört evangelistin İsa'nın yaşamını kaydetmesi gibi, "öğretileri" kaydetmesi emredilir. Her oturuma bir kadın başkanlık ettiği için bir hiyerarşi vardı; fakat sırasıyla herkes söylenenler hakkında yorum ve vecize katkısında bulunduğu için düşünce alışverişi demokratiktir. İzleyici sayısı her geçen gün arttı. Büyüyle örtük bir bağlantı vardı: En yaşlı kadınlardan üçü falcılık gibi sihir sanatları hakkında bir şeyler bilir. İç-

lerinden biri, "bilgilerinden epeyce şey aldığı" sapkınların eserlerine aşinadır. Sırları diğer kadınlar, gelecek kuşakların kadınları için tasarlanır. "Üçüncü günün sonuçları"na göre, bu bilgi "kuşaktan kuşağa korunacak ve çoğaltılacaktır."

Erkek kâtip, bir grup olarak kadınlar ile onların toplantılarından dışlanan erkekler arasındaki derin bölünmeyi açığa vuran bir şeyler söyler. Kadınların söylediklerinde işe yarar bir şey olduğunu inkâr eder: "Söyledikleri bana son derece akılsız ya da boş geliyordu." Fakat kadınlar aylakça çene çalmaya devam ettikçe, hoşnutsuzluğunu daha canlı bir biçimde ifade etmeye çalışır: "Görünüşe bakılırsa susacakları yoktu; bu yüzden, gözlerimi görüp zafersiz ya da şansız bir savaşın sonu kadar kaotik sözlerinden utanacakları umuduyla beni görebilecekleri bir yerde durdum."[72]

Kadınların bu gece toplantılarında konuştukları sözler yazılırken açıkça çarpıtıldı. Yazar okuyucularına "herhangi bir meyve ya da hakikat ya da yararlı bir uygulama için bu metinde yazılı şeylere bakmama"larını önerir. Metin bu yüzden bir hurafe inanç parodisidir. Eşit ölçüde tuhaf saydığı şeyleri reddeder: Kadınları, sözel söylemi, kırsal yaşamı, irrasyonel olanı. Gerçekten de "haşiye" sözcüğü, Geç Ortaçağ'da ironik bir anlam kazanmıştır: Bazen, kadınların boş gevezeliklerine işaret etmek için kullanılmıştır.[73]

Kadınların erkeklerin yaşamlarını etkileyen güçlerin bulanık işaretlerini yorumlama yeteneğine sahip olduklarına inanılırdı. Karısının bilgece öğüdüne kulak asmayan koca, gerçeklerle çelişen yalancı bir tanıkla karşılaştırılır (Pazartesi, *Gospels of the Distaff*'ın 2. Bölümü). Uyuyan gebe bir kadının başının üzerine tuz konulursa, doğmamış çocuğunun cinsiyetini, adını söyleyerek açıklayacaktır (Bölüm 7). Doğal olarak tuz başka bir kadın tarafından konulmalıydı. Ve 13. Bölüm'e yazılan bir haşiye, yeni doğan bir çocuğa annesinin memesini emmeden önce pişmiş elma yedirilirse büyüdüğünde sadece tutumlu olmakla kalmayıp kadınlara karşı "hem söz hem davranış bakımından daha nazik" olacağını öne sürer. Yaşlı kadınlardan biri, "bir çocuk doğduğunda küçük bağırsak [göbek bağı] bebeğin başına konursa, tatlı nefesli, güzel sesli ve hoş sözlü uzun bir yaşamı olur" diyerek buna yanıt verir. Herhalde bu istenen sonuçlar, göbek bağı ile dilin mekânı baş arasındaki temasın sonucudur. Hitabet yeteneği olgun ve maharetli bir bireyin işaretiydi.[74] Göbek bağı yaşamın ilk kaynağı anneyle ilişkiyi simgelediği için, sosyal erdemlerin bir kaynağıydı. Güya takılan bir tılsımın sağladığı ölümsüzlük de, annelik bağının bir sonucuydu. *Gospels of the Distaff*'ın 12. Bölümü, "üzerinde annesinin karnından küçük bir deri parçası" bulunan bir erkeğin "savaşta" yaralanmayacağını iddia eder;

fakat bu ifadeyi alaycı bir haşiye izler. Bu kadın yetileri derlemesi, Berthe de Corne'un, "Çok az erkeğin bildiği harika bir sır ve eğer bilselerdi çok üzülürdüm" dediği şeyle biter (Cumartesi, Bölüm 19).

Keskin Bölünme

Doğa çok fazla saldırının boy hedefi olmaktan yakınır: "Ben bir kadınım, dilimi tutamam, her şeyi derhal ifşa etmek isterim."[75] Erkek düzensizlik tohumları ekerek doğanın kurallarını ihlal eder: "Erkeği meydana getirdiğime pişmanım. Fakat Tanrının maruz kaldığı ölümün hakkı için, Yahuda'nın öpücüğünü kabul eden ve Longis'in kılıcını yiyen o, bu kadar çok eziyet çekmeme yol açtığı için, onu kendi suretinde yaratırken bana emanet eden Tanrının huzurunda onun hesabını vereceğim. . . . Ve böylece kötülükleri ortaya dökülecek ve bütün hakikatı anlatacağım."[76] Erkek tüm kötülüklerin kölesi olarak kınanır: o bir yalancıdır, sahtekârdır, haindir, palavracıdır. Kadınlar kendilerini ve kabalıklarını mahkûm eden normatif erkek söylemine böyle yanıt verdiler. Jean de Meung'ün felsefi şiirinde Doğa belirgin bir yer işgal eder.

Cinsiyetler arasındaki keskin bölünme farklı biçimlerde canlandırıldı. De Meung'ün şiirinde kadınlar bir grup olarak, kötü bir evlilik yapan erkeğin ağzından, şeytani işlere bulaşan cadılar olarak resmedilir: "Hepiniz fiilen ya da niyet olarak orospusunuz, orospuydunuz ya da orospu olacaksınız."[77] Burada hedef bir bütün olarak dişi cinstir ve özel olarak kadınlar arası ilişkilerdir. Kızının çekiciliğini istismar eden üvey anne, pezevenk ve cadı olarak damgalanır: "Anne gibi, kız evlat gibi, dedi koca karısına. Birbirinizle konuştunuz. Kalpleriniz aynı odundan yapılmıştır."

Bir grup olarak kadınların gücü *Quinze joyes de mariage*'da (Evliliğin On Beş Keyfi) toplanan on beş parodik masalla açıklanır. Burada etrafı yardakçılarla çevrili kadın başkahraman her şeye muktedirdir. Kocası bir tuzağa yakalanır. Konuşup örgü örerken kadınlar arasında örtük bir anlayış gelişir. Aile üyelerine değişmez roller verilir. Konuşmadan yoksun kalan koca, kâbus benzeri bir hayat yaşar. Burada kadınların av alanı olan dil, bu tersine dönmüş dünyada süren cinsiyetler arası savaşta itici güçtür.[78]

Konuşan kadınlar genellikle sapık olarak resmedilir. La Tour Landry'ye göre dil her zaman bir "aldatma", sahtekârlık kaynağıdır. Çocukları "yabancı dil bilirler ve iyi konuşurlar" ve bu, sahteliğin altındaki hakikati ayırt etme sorununu gündeme getirir. Her dil bir tuzaktır. Fakat kadınların dilin toplumdaki kullanımını düzenleyen kodları ihlal etmesi daha olasıdır. "Çok konuşmayın: Çok ko-

nuşan kişi her zaman bilgece şeyler söylemez. Dahası, insan konuşmadan önce dikkatle dinlemelidir ve biraz beklerseniz daha iyi cevap verirsiniz. Zira atasözü der ki, gerçekten dikkatle dinlemeyen kişi, ava gidip eli boş dönen birine benzer."[79]

Erkekler aşırı konuşma düşüncesini takıntı haline getirdiler. Herhalde, kadınların sonu gelmez çenebazlığı, Havva'nın "kötü dinleme"sinin bir sonucuydu; kötü konuşma Havva'yı Şeytan'ın "tatlı sözleri"ne, aslında "aldatıcı ve zehirli" olan sözlere dirençsiz hale getirdi. La Tour Landry "sahte dil"in dünyayı tersine çevirebileceğini ve gündüzün yerine geceyi geçirebileceğini öne sürer (Bölüm 62). Bu nedenle, yalan dil bir sosyal etik konusuydu; zira sosyal sözleşmenin geçerliliğini tehdit etmekteydi. Bunun özellikle kaba bir örneğinde kadınlar, tam sorumluluğu taşımazlar. Oğlu savaşta ölen bir anne, "dalkavukça" ve yalan sözlerle aldatılıp oğlunun hâlâ hayatta olabileceğine inandırılır. Bu tür yalanların gücü, büyücünün gerçekliği kısa bir süreliğine dönüştürme, "bir kömür topağının güzel bir şey gibi görünmesini sağlama" gücüne benzer. Kadınların çenebazlığı korkusunun arkasında, Ortaçağ kültürünün birçok alanında rastladığımız daha genel bir aldatma korkusu vardı.

Ölümün Dili

Roman de la Rose'da Malebouche (Kötü Ağız) adının kendisi, dilin günahlarını çağrıştırır. Malebouche, "kavgacı bir yaşlı kadının oğlu"dur ve annesinin keskin ve acı dilinin zehrini yayar. Başka çeşitli alegorik figürler dilin doğru kullanımını temsil eder: Cömertlik, birçok masalda ünü anlatılan değerli bir şövalyenin elinden tutar ve ona yol gösterir; Samimiyet, dilin soyluluğunu güvenceye alır; iddia ederken ve yanıt verirken kibar ve makul olan Nezaket, hiç kimseyle alay etmez ve herkesi mutlu eder. Malebouche ise aksine dilin korkunç gücünü cisimleştirir.

Bütün erkeklerin bildiği gibi, kadınlar utanç ve sıkıntı dışında hiçbir şeyin kaynağı değildir ve dilleri öldürücü olabilir. *Le vilain de Bailleul*'de (Bailleul'lü Köylü) bir karı kocasını artık var olmadığına inandırmaya çalışır: "Dostum, ölüm seni alıyor. Kalbini öyle değiştirdi ve seni öyle yaptı ki, gölgenden başka hiçbir şey kalmadı ve gölgen de çok geçmeden kaybolacak. . . . Sen ölüsün."[80]

Birçok koca, iktidarsız olduğu gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kaldı. Fakat dil anne ile kız arasında en etkili bağdı. Kızının bireyselliğinin şekillenmesinde annenin rolü *Ecureuil*'de (Sincap) açıkça görülebilir. Bir anne kızına söylediği şeyler konusunda dikkatli olmasını ve bir erkeğin "şey"inden, "bacakları arasında sallanan

olta kamışı"ndan asla söz etmemesini öğütler.[81] Fakat kadınlar şeylerin gerçek adını bilirler ve anne, kızına "şey"in bir "penis" olduğunu öğretir. Sohbet simgecilik bakımından zengindir: Bir şeyin adını söylemek neredeyse günah işlemektir, fakat aynı zamanda yetişkin ve yaratıcı bir harekettir de. Tabu ihlal edildiğinde kız güler: "Tanrı bana da bir penis versin, adını söyleyebileyim." Demek ki, erkeğin ad verme hakkı vardır; fakat aşırılığa yatkın olan kadınlar sözcükleri kullanmalarıyla ilgili yasaklara boyun eğmelidirler. İleride göreceğimiz gibi, bunun cinselliğin dilini ilgilendiren sonuçları vardı.

Ortaçağ koşuklu halk öyküsü (fabliau) *La dame écouillé*'de (Hadım Kadın) anneden kıza kadar kadınlar erkeklerin önerdiği şeyin icabına bakarlar. Çelişkinin cisimleşmesidirler. Baba, karısının dizginleri ele alacağı konusunda damadını uyarır. Bir anasoyunu korumakla ilgilenen anne, genç geline şunları söyler: " Her zaman babana karşı çıkan anneni örnek al. Baban annenin karşı çıkmadığı hiçbir şey söylemez ve annen onun emirlerine asla uymaz."[82] Kadın soyuna ihanet etmemek için aklını başına toplayan genç kadın, annesinin öğüdünü kocasına anlatır. Kadın kibiri hak ettiği bir ders alır. Eğer erkek klanı kadın klanından daha az etkili konuşan klansa, koca her durumda düzensizliği kınayabilir. Yanlış vücuttaki taşaklar, "kibir ve aptallık"a yol açan "kilometre taşları" olur.[83] Dehşete düşen karı, annesini üzerinde cerrahi bir operasyon gerçekleştirilip böbreklerinden taşaklar çıkarılırken izler. Otorite dilini küstahça kendine mal etmesinden bu anatomik anormallik sorumludur.

Kadınları bir grup olarak birbirlerine dil bağlar; fakat yaşamın büyük meşum dansında, aralarında, ünlü acı çeken yaşlı kadın toposuyla örneklenen daha trajik bir bağ daha vardır. *Mirouer des dames et damoyselles et de tout le sexe féminin* (Hanımların ve Kızların ve Tüm Kadın Cinsinin Aynası) bir tür *vanitas*'tır, zamanın tahribatıyla ilgili bir ağıttır. On beşinci yüzyılda Jean Castel ölüm söylemini canlandırdı. Kahramanı, genç yaşta ölen ve kudretin, güzelliğin, soyluluğun ve onurun faniliği, gelecek yoksulluk ve hüzün konusunda hemcinslerini uyaran bir kadındır: "Buraya bakın, hanımlar ve kızlar, buraya bakın ve yüzümü görün. Eyvah! Eğer güzelseniz, ölümün güzelliğinizi nasıl yok ettiğini düşünün."[84] Ölümde eşitlik yeniden sağlanır ve tüm farklılıklar yok olur.

Cinselliği Adlandırma

Tekvin, Havva'nın başka biriyle diyaloğu başlatan ilk insan olduğunu anlatır. Âdem yaratıklara ve şeylere ad koyan ilk kişi olma ay-

rıcalığına sahipti. Havva sadece Âdem'in dil aracılığıyla kurduğu şeyin kullanımını düzenledi. Dante onun yılana nasıl yanıt verdiğini anlatır: "Bahçe'deki ağaçların meyvelerini yeriz; fakat Tanrı, ölmeyelim diye, Bahçe'nin ortasındaki ağacın meyvesini yemememizi ya da dokunmamamızı emretti."[85] Fakat baştan çıkarıcı yılan, Havva'nın gönülsüzlüğünün üstesinden geldi. Dante'nin dediğine göre, Havva ile yılan arasındaki diyalog "aklın" sınırlarının ötesindeydi; melun ve "hayvani"ydi. Dahası Âdem şeylere sadece kendi zihninde ad vermiş olabilir: Adları sesli telaffuz etmek zorunlu değildi. Fakat kadın, cinsel şeyleri adlandırdığında ve onlara dilsel güç verdiğinde sesli konuştu.

Dilin bulanık olamadığı zamanlar, doğrudan olamadığı anlamlı başka zamanlar vardır. Cinsellik dili muğlak ise nedeni bir maskeye ihtiyacının olması, kendi nesnesinin muğlaklığını ifade etmesidir. *Roman de la Rose*'un ünlü bir pasajı adlandırmayla ilgilidir. Bir âşık, bir hanımefendiye daha uygun olacağını düşündüğü dolambaçlı bir söz kullanmak yerine, cinsel organların adını söylediği için Akıl'ı –tartışma için iyi donanımlı güzel konuşan bir kadın– azarlar: "Üstelik sizi kibar saymam; zira biraz önce kibar bir genç hanımefendinin ağzından çıkması zor 'haya' kelimesini telaffuz ettiniz."[86] Müstehcen dilleriyle ünlü sütanneler bile bundan daha dikkatlidir. Akıl yanıt verir: "Cennetteki babamın kendi elleriyle yaptığı şeylere, insan doğasının temel direkleri olarak işlev gören diğer tüm aletlere, lafı süslemeden adlarıyla seslenmekle günah işlemiyorum. Ne olursa olsun Tanrı bilerek ve isteyerek, taşakları ve yarakları harika bir niyetle, canlı türlerin doğal yenilenmeyle, yani doğum, yaşlanma, ölüm ve yeniden doğumla sürebilmesi için üreme gücüyle donatmıştır."[87] Âşık, Tanrının kulağa rahatsızlık veren kelimeler yaratmadığını söyleyerek çıkışır; bunu üzerine Akıl yanıt verir: "Dil ölçülü olmalı. Aslında, *Almagest*'in başlangıcında Ptolemaios oldukça güzel belirtir. Bilge, der, Tanrıyla konuşma dışında dilini tutmaya çalışan erkektir."[88] Dil ortaya çıktığında "şeyler"e ad verildiyse de, Tanrı sözcükleri değil şeyleri yarattı. Fakat Akıl'a genel kullanım için ad uydurma yetisi verdi: "Beni, en değerlilerinden bir eşya olan dilin armağanı yaptı."[89]

Akıl, taşağa "emanet" denseydi âşığın bu sözcüğü yersiz bulacağını fark eder: "'Taşak' güzel bir addır. Olduğu haliyle severim. Sik ve yarağı da. Hiç kimse daha güzelini görmemiştir. Ben kelime yapıyorum ve aşağılık bir şey yapmadığımdan eminim. Bilen ve bilge olan Tanrı, yaptıklarımdan memnundur. Aziz Omer'in vücudunun hakkı için, babamın eserlerine uygun adlar vermemeye nasıl cüret ederim?"[90] Akıl, cinsellik terimlerini "doğru ve yerinde" sa-

yar ve eğer Fransız kadınları suçlu kelimeleri telaffuz etmiyorlarsa, suç alışkanlıktadır. Bu yüzden Akıl, dil sanatının şeylere uygun adlar vermek olduğunu onaylar; fakat tüm göstergelerin keyfi olduğu konusunda da ısrar eder.

Kadınların kendi aralarında ve erkeklerle ilişkileri konusunda söyledikleri şeyler çoğunlukla açıklayıcıdır. *Fabliaux* cinsel terimlerin bolluğunu doğrular. Genel olarak, dilsel tabular cinsel tabularla iç içe geçmiştir.[91] Yasak sözcükleri gelişigüzel telaffuz etmek, gülmek ve söz oyunları yapmak, kadınların bir grup olarak birbirlerine bağlanmalarına yardımcı oldu. Bazen, bu edepsizce konuşmalar bir erginleme ayinine benzerdi.

Ecureuil'de annesiyle konuşan genç bir kadın gülerek şöyle haykırır: Keşke bir erkek olsaydım, o zaman "adı olmayan . . . ne herkesin içinde ne mahremiyette adı söylenmemesi gereken şeyin adını söyleyebilirdim".[92] Tabu fanteziye kadar uzanır mıydı? Annenin yanıtının açıkça belirttiği gibi, kolayca ihlal edilmekteydi: "Yasak olmasına rağmen, yasak makul ve adil olmasına rağmen, şeye yarak dendiğini sana açıkça söylüyorum." Terimin kullanımı eril sansürün konusuydu; fakat kızlar cinselliği annelerinden öğrenmekteydiler ve dersleri sözcüklerle başlardı.

Bu genç kadının mutlu keşfinin aksine, edebi kelam konuşmaya çok alışık olduğu için "iğrenmeden" sik sözcüğünü duyamayan başka bir genç kız vakamız var. "Sik ya da taşak" sözcüklerine tahammül edemez ve erkeklerin söylediği ya da yaptığı hiçbir şeyi duymamayı tercih eder.[93] Yine de bir metafor sanatı ustasıdır ve sanki günah öncelikle adın söylenmesindeymiş gibi, şeylerin karşılığı olan genel sözcüklerden kaçınılması koşuluyla cinselliğin sırlarıyla tanışmaya can atar. Cinsellik hakkında konuşmak erkeklere mi özeldi? Bu hikâyede cinsellik, bir bahar kaçamağının idilik ortamıyla sınırlı olduğu sürece meşru olur. Kırsal imgeler haz organlarının kaba tanımlarının yerini alır: Kadın organı bir "çayır" ya da "çeşme", erkek organı bir "erkek tay" olur ve tay ot ve su bulunca memnun olur.

Tabu sözcükler tabu nesnelere karşılık gelir. Metaforlar ve dolamlamalar edimin doğasını çarpıtabilirdi. Bir *fabliau*'da erkek suçlu taraftır.[94] Karısıyla arasında böylesine mükemmel bir cinsel uyum bulunmasından memnun genç bir erkek, cinsel edimin karşılıklı olarak anlaşılan bir şifreyle belirtilmesine karar verir. Karısına anlatır; bundan sonra kadın "Morel için yulaf" isteyecektir. Koca tarafından istenen bu dolambaçlı ifade, kadına sınırsız haz peşinde koşma olanağı verir. "Kendisini memnun edebilecek her hafta, her gün ve her saat tereddüt etmeden" Morel için yulaf isteme cesare-

ti bulan kadın sapıtır ve doymak bilmez arzusuyla kocasını bunaltır. Ne var ki, başlangıçta bu sözel kandırmacanın tarafı olmak istememişti: "Böylesine ayıp bir şey söylemektense ya da öyle demeyi öğrenmektense boğazımı keserim."

Ne var ki, dili kullanmaya yönelik böylesine kibar bir isteksizlik enderdi. Çok fazla sayıda metin rahatsız edici bir konuşkanlığı açığa vurur. Ad verme, bir tür kendine mal etme olarak düşünülmekteydi. *Quatre souhaits de saint Martin*'de (Aziz Martin'in Dört İsteği) saldırgan bir bileşen zaten fark edilir:

> Tanrıdan dileğim
> Yaraklarla dolasın,
> Gözlerinden ayaklarına kadar,
> Tüm yüzün, kolların ve böğürlerin
> Siklerle kaplansın.
> Asla yumuşamasın ya da gevşemesinler
> Ve her biri kalkık olsun,
> Ve boynuzlu bir erkek gibi görünesin.[95]

Ve cinsiyetler arasında eşitlik vardı; koca da karısının "tepeden tırnağa kadar am"la kaplanmasını umut eder. Diğer cinsin organlarıyla alay etme geleneği vardı ve dilin hamlığı açıktır. *Le souhait insensé*'de (Anlamsız İstek) Jean Bodel'in, penislerden ve hayalardan oluşan bir yük düşü gören bir kadını vardır, bir kadın arzusu abartısı.[96] Gautier Le Leu'nün küçük şaheseri *La veuve*'de (Dul) cinsel iştah açıkça ifade edilir.[97] Dul kadın merhum kocasından yakınır: "Koynum onun kıçıyla evliydi, başka bir şeyle değil ve bütün gece öyle yatıyordu, bu yüzden zevk almıyordum." Burada anlatıcı, adını koyma rolünü üstlenir: "Obur Goliath'ı tarafından sıkıştırılan ve yanıp tutuşan kadın bir erkeği tuzağına düşürecekti. Kadın adamı kangalına aldıktan sonra, adam vajinanın girdisini çıktısını bilmediğine hayıflanabilirdi. Enerjik ve hızlı olmalıydı, sokup çıkarmalı ve biraz kıça girmeliydi." Adam beklentileri karşılamayınca hakaretlerle ödüllendirilir: İktidarsız, hadım, yumuşak. Kurban inler: "Senin Goliath'ın ağzını çok sık açıyor, onu doyuramam ve senin isteklerin beni öldürüyor." Daha sonra şunları söyler: "Çok fazla somurmak isteyen obur bir ağzın var. Baucent tiksinir: Onu berbat bir durumdayken oradan çekip çıkardım ve her şey kurudu."[98] Başka bir ifadeyle, kadının vajinası doymak bilmez bir ağızdır, Goliath kadar devasa boyutlarda bir gırtlaktır.

Bath'lı Kadın'ın egemen olma ihtiyacı, daha uğursuzdur:

Tanrımın onu bana verdiği kadar özgürce, sıkmadan
canımı,
Kullanırım karılık görevimde ben de enstrümanımı.
Sızlanırsam vay bana; hiç güçlük çıkarmam,
Ne zaman isterse kocam, sabah ya da akşam,
Ne zaman eline geçer, ödemek isterse borcunu,
İzinlidir yanaşmaya, ondan esirgemem bunu.
Ama öyle bir koca olmalı ki –bu iş basit değil öyle–
Hem borçlu hissetmeli kendini, hem de bana bir köle
Gibi hizmet etmeli karısı oldukça ben.
Kendisi değil, ben olmalıyım vücuduna hükmeden.*[99]

Bath'lı Kadın da cinsel organların üreme amacını hesaba katmasına rağmen; girişi, cinsiyetler arası savaşın dikkate değer bir anlatımını verir. Şiddet simgesel bir genişlik kazanır: Erkekler öğrenme avantajlarından mahrum bırakılmalıdır. Elbette, bir din adamının azizleşmiş bir ermişten daha az kutsal bir kadın hakkında iyi şeyler söylemesi olanaksızdı ve bir kitap konusunda cüppeli bir erkekle savaşan Kadın, kitabı adama yaktırır ve böylece tekrar "efendi" olur.[100]

Söylenemezi Söylemek

Bu müstehcen metinlerin gülünç yüzeyi altında gizli burukluktan uzakta, çok farklı olan maneviyat dünyasında, kadınlar hem kendi konuşmalarının gücünün, hem *logos*'un onların iç deneyimlerini yakalama yeteneğine sahip olmadığının farkındaydılar. Ruhban sınıfın dili yetersizdi; sözcükler çok zayıftı. Baskı altında dil akışkanlaştı ve açık bir gerilemeyle, eklemli dilden önce gelen çığlık sözcüklerin yoksulluğunu telafi etti. Dilin yetersizliğine bir yanıt olarak başlayan şey, sözcüklerin ateş aldığı, cümlelerin hiçbir sınır tanımadığı, seslerin Tanrının emirlerine yanıt olarak çıkarıldığı ve hıçkırıkların disiplinli söylemin ifade edemediği şeyi ifade ettiği bir coşku diline örtük bir çağrı haline geldi.

Ortaçağ'da anadil, halk dili büyük ölçüde cahillerin diliydi. Latince bir erkek kalesiydi.[101] Kuzey Avrupa'da halk dili erken bir tarihte iç deneyimin dili haline geldi. Hadewijch ve Nazareth'li Beatrice Felemenkçe; Mechthild Almanca; Marguerite Porète Fransızca konuştu.[102] Okuma ve yazmadan daha da uzak olan bazı İtalyan azizeler, yine de konuşulan söze sahip çıkma iddiasına bulundular. *De vulgari eloquentia*'da Dante'nin hatırlattığı gibi, kadınların halk dille-

* Türkçesi: Nazmi Ağıl, *Canterbury Hikâyeleri*, YKY, s. 337. – ç.n.

rinin doğum yeri Babil'de yapılan tahribatı bir şekilde giderebildiklerini öne sürmek akıllıca olmasa da, mistisizmin dilsel sınırları ne kadar sık aştığını görmek çarpıcıdır. Dillerin çokkatlılığı, her şeyden önce meramlarını anlatmak isteyen kadınlar için bir engeldi.

Avrupa'yı dolaştıktan sonra, İngilizce bilmeyen Almanya doğumlu rahip Laterno'lu Aziz John'la buluşan Margery'yi ele alalım. Rahip Tanrıya yalvarır ve Margery, "ona kendi dilini ve Tanrının lütfuyla ona söylemek istediklerini anlama" lütfunun bahşedilmesi için dua eder. On üç gün sonra, "İngilizce söylediklerini o, onun dediklerini de kendisi anlamaktaydı. Fakat, aynı sözcükleri kullansalar bile başkaları tarafından konuşulduğunda, rahip İngilizceyi anlamıyordu."[103] Daha sonra Margery kendi dilini anlamayan ve dolayısıyla itiraf ettiği günahları duyamayan bir papaza günah çıkarmakla suçlandı. Margery 40. Bölüm'de sınava sokulur. Onu görmek için Roma'ya gelen İngiliz bir rahip, akşam yemeği konusunda kendi diliyle sohbet eder. Başkaları Latince konuşmadıkça anlamayan Alman rahip sessiz kalır. Sonra Margery ona İngilizce İncil'den bir pasaj aktarır: "Diğerleri günah çıkaran papaza Margery'nin söylediklerini anlayıp anlamadığını sordu ve o, söylenenleri anında kelimesi kelimesine tekrarladı, fakat Latince olarak zira İngilizce bilmiyordu ve sadece bu yaratığın ağzından çıkınca anlıyordu, başka birinin ağzından çıkınca asla. Şaşırdılar ve kanıta boyun eğmek zorunda kaldılar."[104]

Bir süre konudan ayrılıp çok farklı türden bir metine dönersek, Antoine de La Salle'ın mağarasındaki kâhin kraliçe, diller arasında sınırların bulunmadığı, Babil'i inkâr etmenin Tanrının otoritesini inkâr etmekle aynı şey olduğu şeytani bir dünyayı yönetir. Gözü pek şövalyeyi kabul eder ve ona yeraltına kabulün son aşaması olan tüm dilleri konuşma yetisini bahşeder. Başlangıçta şövalye hiçbir şey anlamaz, daha sonra anlar fakat konuşamaz ve sonunda her dili konuşabilir.

Mistiklerimize geri dönecek olursak, onların dile yönelik tutumları yaratılışa bir saygıdan söz etmekteydi. Görüleri ilk dile, bir çocuğun ağlamasına ya da Cennet Bahçesi'nin diline yakın bir şeyden oluşmaktaydı. Hildegard Almanca konuşan bir Âdem tahayyül etti; bir başkasına göre Flamanca konuşuyordu. Kuşkusuz, Hildegard'ın muammalı on ikinci yüzyıl *lingua ignota*'sının cesur ve güzel üslubu, daha sonraki mistikler tarafından kullanılan ilkel dille –bu, eklemsiz bir çığlıktan fazla bir şey değildi– karşılaştırılamaz. Bu mistiklerin manevi gelişimi, her zaman öğrenilmesi zorunlu olmayan farklı türden bir dil gerektirmekteydi. Bu dil, güçlü kendi kendini ifadeye, kendiliğindenliğe ve dolayımsızlığa uygun coşkusal bir lehçeydi. Marguerite d'Oingt'in *Pagina meditationum*'u lehçe ün-

lemleriyle doludur ("Ha las! Quam grant damajo!"). Paul Zumthor Ortaçağ edebiyatının sözel bağlamının önemine işaret eder. Benliğin "ümmi" kısmı, der, "sözcüklere daha az hâkimdi, daha az sözcüğe hâkimdi; fakat onlara daha yakındı ve güçlerine daha fazla tabiydi. Belki de bu nedenle, bizzat İncil'in öne sürdüğü gibi, selamete kavuşmanın en iyi yolu, kişinin içindeki *illetrure*'nin kazanmasına izin vermekti."[105] "İlahi sözcükler yeryüzünün kavrayamadığı şeylerdir. Aşağıda görülen tüm şeylerin karşılığı olan bol bol Flamanca kelime vardır; fakat söylemek istediğim şeylerin karşılığı olan Flamanca kelime yoktur ve hiçbir kelime yoktur. Dili herhangi bir insanın bileceği kadar iyi biliyorum. Bu nedenle tekrarlıyorum, işe yarayacak hiçbir dil, hiçbir ifade yoktur."[106] Bu dokunaklı yetersizlik ikrarı, burada kuluna doğrudan, aracısız seslenen Tanrının büyüklüğünü ifade eder. Yine de, bu ısrarcı tonla konuşan aynı kadınlar, bu meselelerde kararlarını bekledikleri rahiplerden çok daha az bilgi sahibi olduklarını söylemekteydiler – bu, kaçınılmaz bir topostu.

İçsel olarak bölünmüş kadın mistikler kendilerini dolambaçlı biçimlerde ifade ettiler. Örneğin Marguerite d'Oingt, "yakın zamanda tanıdığı bir kişiye" Rabbin buyurduğu büyük bir ihsandan söz etmekteydi.[107] Mesafeye dikkat edin. O "kişi" daha sonra kendisini İncil'i incelemeye verir; sanki İsa oradaymış ve kitabı elinde tutuyormuş gibi hisseder. Daha önce kitabın siyah, beyaz ve kırmızı harflerini sadece tahayyül etmişti; fakat kitap açılınca harfler ve sözcükler değil, harikulade bir görüntü görür: "Kitabın içi güzel bir ayna gibiydi ve sadece iki sayfa vardı. Onun kitapta gördüklerinin sadece birazını size anlatacağım; çünkü onu kavrayacak zekâm ya da ifade edecek dilim yoktur."[108]

Marguerite mektuplarında çok basit terimlerle anlatır: "Bu şeyleri yazan kadın bir gece tüm zihnini Rabbimize verdi; o derece ki, ona bütün bu şeyleri görüyormuş gibi geliyordu." Görüden yazılı metine –aslında dünyanın kendisine asla değinmeyen bir metin– geçiş sarsıcıydı ve Marguerite d'Oingt bazılarına mesafeyi daha kolay kat etme olanağı tanıyan dilsel yeteneklerden yoksundu. Maskesini hiçbir zaman indirmedi.

Hildegard, altmış beş yaşında çalışmasının ilk günlerinden söz etmekteydi: "Eğitimsiz, yoksul, çürük ve bir sürü hastalığa yakalanmış, titrek elli." Bununla birlikte, çoğunlukla daha az mütevazı ve daha kendinden emindi.[109] Burada açığa vurduğu kırılganlık, şaşırtıcı şevk ve seçilmişlik gururuyla telafi edilmekteydi. *İlahi İşler Kitabı*'nın girişinde zaruri bir emir alır: "Zavallı ruh, bunca sefaletin çocuğu! Bunca zalim fiziksel hastalıkla yandın! Yine de, Tanrının gi-

zemlerinin derinliklerinden gelen selle yine öte tarafa geçtin, işte buradasın. İnsanoğlunun hayrı için kalemini bırakma! İçindeki gözün gördüklerini ve içindeki kulağın duyduklarını yaz. İnsanlar Yaratıcılarının bilgisini keşfetsinler, sonunda ona tapmaya ve hürmet etmeye razı olsunlar. Bu metni yaz. . . . Sen bu görünün yaratıcısı değilsin, başka bir kişi de bunu tasavvur etmedi. Dünyanın başlangıcından önce tüm şeylere karar veren benim."[110]

Vahiy dilinin bu masraflı açılış töreninin kadınların manevi edebiyatında herhalde bir benzeri yoktur. Yine de, başka birçok mistik sesin arkasında keskin bir benlik duygusuna sahipmiş, konuşma misyonunun, kadınlara bahşedilen bir yetkinin farkındaymış gibi görünüyorlar. Onlar erkeklerin dilini değil, aynı anda hem daha az hem daha fazla olan bir dil konuşmayı arzuladılar. Bir kadının vücudu onu Ruh'un "ikamet" edebildiği benzersiz ölçüde bereketli bir zeminin yanı sıra uysal bir kap haline de getirmekteydi. Hildegard'a göre kitabı, "insan biliminin herhangi bir öğretisinin ürünü değil, onun arzusuna uygun olarak ve bir mucize eseri, bu saf ve eğitimsiz kadının ürünüdür. Yaşam ve tüm dünyevi güzellikler kitabından çıkarılmak istemeyen hiçbir erkek, bu metne bir şey ekleyecek ya da bir pasaj çıkaracak kadar cesur olmasın."[111] Hildegard ekler: Kutsal Ruh'un esini altındayken farkında olmadan dahil ettiği bir harfi ya da cümleyi düzeltmek gerekli olmadıkça! Hiç kimse daha basiretli ve aynı zamanda seçilme şanından daha emin olamaz.

Bir Ateş Dili

Tanrının Akan Işığı'nda Magdeburg'lu Mechthild şöyle der:

Bu kitap konusunda uyarıldım,
Ve bana dediler ki,
Ben yakmasaydım,
Yakılacaktı![112]

Başka bir ifadeyle, onunki yakılmakla tehdit edilen yakıcı bir kitaptır. Fakat Tanrı endişeli yazara hiç kimsenin hakikati yakamayacağını ve dilin canlı Ruh'un sesi olduğunu anlatır.

Yeni Bir Maneviyat

Marie d'Oignies'nin Yaşamı'nın başlangıcında Jacques de Vitry, maneviyatın çeşitli fiziksel ve psişik tezahürlerine konu olan çok sa-

yıda kadını Toulouse Piskoposu Fulk'a tarif eder.[113] Rutebeuf *Beginlerin Vecizeleri*'nde dudak bükmüş olabilir; fakat bu kadınların söyledikleri şeylerin ateşi üzerlerine çekecek kadar önemli olduğunu kabul etmek zorundaydı. Beginlerin sözleri kehanet, gözyaşları zahitliğin işaretleri olarak kabul edildi. Uykuları vecdin işaretiydi ve görüleri gönül gözüyle görülenlerdi. "Fakat eğer yalan söylüyorsa hiçbir şeyine de inanma."[114] Bu yüzden, bu özlü belirlemeler dikkati benliğin bir dizi tezahürüne odaklamaktaydı: dil, coşku, vecit hali, vahiy niteliğinde rüyalar. Gördüğümüz şey, sözcüklerden, gülüşlerden, gözyaşlarından, uykudan ve rüyalardan oluşan yeni bir dilsel düzenin ortaya çıkışıdır. Kadınların çileciliği coşkuyla kucaklamalarının, özellikle de Christine de Pisan'ın feminist sempatizanları için sorunlu olduğu anlaşıldı. Christine erkek dünyasına girdi ve savaşını orada sürdürdü. On ikinci yüzyılın ikinci yarısında kadın maneviyatı dünyasında olup bitenler daha da şaşırtıcıydı: kadınlar hiç yoktan ortaya çıkıp sessizliklerini bozdular. Begin grupları Holanda'da örgütlendiler ve kendilerini çalışmaya ve ibadete adadılar. Bu görüngü Ren'in her iki yakasından İtalya'ya yayıldı; yol boyunca çeşitli biçimlere büründü. Fransiskenler bir coşkunluk ve hatta çılgınlık atmosferi içinde, bilinçli olarak, birçok kadını da kapsayan ruhban olmayan *sınıfa* seslendiler. Bu, kadınların bir ses bulduklari başlıca alan haline geldi.[115]

Değişim yavaştı ve "on üçüncü yüzyılın sonundan itibaren kutsiliği değerlendirmenin önemli ölçütü haline gelen" çileciliğe ve mistisizme verilen yeni önemle bütünleşti.[116] Kadınların dil kullanımıyla ilgili en büyüleyici örnekler, azizelerin biyograficileri tarafından doğrulanan bu değişimden kaynaklanır. Kadınlar düzenli olarak seslerini duyurmaya başladılar, çünkü yeni maneviyat, evlilik ve aile bağını koparmaya istekli olanlara hitap etmekteydi. Fakat ayrı bir yaşamın çekiciliklerine karşı uyarıda da bulunmaktaydı. Kadınlar başka insanların ortasında Tanrıya yakın olmaya ve mistik birleşmeye çalışıyorlardı. Yeni bir dil ortaya çıktı; ses kadar vücudun da konuştuğu bir dil. Gerçekten de, André Vauchez'in ifade ettiği gibi, vücut "temel bir iletişim aracı" haline geldi. Sözcükleri ve coşkuları kaynaştıran yeni bir sentaksla kendi kendine konuşan bir dil oldu. Sessizlik içinde tefekküre dalan azize geçmişe ait bir şey haline geldi.[117]

Sapkınlara seslenen Jacques de Vitry, Ortodoks sofuluğun örneği olarak Marie d'Oignies'yi kullandı. Foy kontunun kız kardeşi Esclarmonde çok ileri giden bir kadındı. Katharosçu sapkınlara katıldı, sapkın toplantıları yönetti ve kamusal bir anlaşmazlık konusunda konuşmaya kalkıştı; bunun üzerine, Cistercium bir keşiş tarafın-

dan tekrar örekesinin başına gönderildi. "Bu tür bir toplantıda konuşmak" diyordu keşiş, "sana düşmez".[118] Liège Diyakozluğu'nda Beginlerin faaliyetleriyle ilgili kaygılar artmaya başlayınca, Jacques de Vitry Tanrıyla birleşmenin, çileci ve mistik azizeliğin modeli olarak Marie d'Oignies'yi gösterdi ve ona yeni güçler bahşetti: Sağaltma ve kehanet yetileri ve ayrıca, bazı kadınların dikkate değer ölçüde geliştirdikleri kendi kendini ifade etmenin bir biçimi olan gözyaşı dökme yetisi.

"Sein selbst und aller Dinge frei, / Ohn Mittel sehen, was Gott sei" (Kendinden ve her şeyden kurtul, / Aracısız Tanrı nasıldır gör). Fransisken Regenburg'lu Lamprecht *Die Tochter Sione*'de, erken on üçüncü yüzyılda Bavyeralı ve Flaman Beginlerin manevi varoluşunu bu terimlerle nitelemeye çalışmaktaydı. Hadewijch'in yedinci mektubu, bu spekülatif mistisizmin, Tanrıya aracısız ve çıplak bir ruhla yaklaşma girişiminin doğası hakkında oldukça açıktır. Sessizlikle korunan ruhun kalbi özgür kalır, her dilin ya da kavramsallaştırmanın ötesinde kişinin varlığının merkezinde açık bir mekân olarak kalır. Bu, Tanrıyla birleşmeyi olanaklı kılmaktaydı: "Birlik'te kendimi rahat ve aydınlanmış bulunca, bu Öz'ü anladım ve onu bu dünyada kelimelerle, akıllarla ve görülerle tanınabilecek olandan daha açık bir biçimde tanıdım."[119] O nedenle mistisizm aklın gücünü, dilin potansiyelini ve görünün açıklığını aşmaktaydı. Bundan, vücut tarafından olanaklı kılınan ve duygulanımlarla sürdürülen yeni bir dil çıktı.

Vücut Dili

Vücutla ilgili görüngüler edebiyatta yaygındır: Vecit halleri, mucizevi yolculuklar, korkunç hastalıkların aniden iyileşmesi, ölümün eşiğinden dönmeler. Siena'lı Catherine bildiriyordu: "Scissoque corde, ut dixi, anima mea fuit ab hac came soluta" (Kalbim, dediğim gibi yarıldı ve ruhum bu bedenden kurtuldu).[120] Kadınlar yeni bir yoğunlukla kendilerine yönelmekteydi, bu yüzden patolojileri ortaya çıkarmaları pek şaşırtıcı değildir. Vahiy zamanı ve mekânıyla ilgili esrik görüler de görmekteydiler. Uzun bir gelenekten yararlanmalarına rağmen, duyularının duygularını ifade etmenin öncekinden daha canlı yollarını buldular.[121]

Marguerite d'Oingt'in bir mektubunda anlatılan bir görü duyulardan açıkça söz eder: "Dualarını okuyup bu yerden ayrılmadan önce, tatlılık ve merhametle dolu o zat onu rahatlatmak ve ruhunu kendine çekmek istedi; bir dağdan başka hiçbir şeyin bulunmadığı ıssız bir arazideymiş gibiydi ve dağın eteğinde harika bir ağaç vardı.

Bu ağaçta tümü kuru ve aşağı sarkık beş dal vardı. Birinci dalın yapraklarında *visu* kelimesi, ikincinin yapraklarında *auditu*, üçüncününkinde *gustu,* dördüncününkinde *odoratu* ve beşincininkinde *tactu* kelimeleri yazılıydı."[122] Ağacın tepesinde, ağacı güneşten ve çiğden koruyan, bir fıçının kapağına benzeyen yuvarlak bir örtü vardı. Azize izlerken dağdan bir sel gelip ağacı tepetaklak etti. Ağacın tepesi toprağa gömüldü, eğilen dallar göğe döndü, kuru yapraklar canlandı ve ağaç tekrar göğe doğru yükseldi.

Manevi ifade büyük ölçüde duyulara dayanmaktaydı. Manevi durum, kendinden geçme arayışı içindeyken tatlıyla birlikte acıyı da yemeye hazır, doyumsuz bir açlık durumuydu, bir doluluk metaforu. Marguerite Porète asla içmediği ve asla içmeyeceği bir şey içtiğini söylemekteydi. Duyuların susuzluğu asla giderilemese de, manevi arayış kutsal estetiğiyle bütünleştirilen arzunun geriliminden kurtulmaya yol açardı.

Vücut manevi deneyime tam olarak katılırdı. Vecitten önce mahmurluk ve mest durumlarından geçerdi; ve bunu izleyen bitkinlik görünün gücünün en anlamlı simgesiydi.[123] Marguerite d'Oingt "tüm zihnini Rabbimize verdi"ğini hissettikten sonra yemez, içmez ve uyumazdı.[124] Vücudu öyle zayıf düşerdi ki, öldüğüne inanılırdı. Kendine geldiğinde aklına İsa'nın söylediklerini yazma düşüncesi gelirdi: Dil terapisi iyileştiriyordu. *Showings*'te Norwich'li Julian da fiziksel hastalığı manevi yaşamın bir yanı olarak tarif etmekteydi: Kesin fizyolojik terimlerle tarif edilen semptomları ölüm benzeri uyuşukluk, felç, sabit bakışlar, bulanık görme ve konuşma yitimini kapsamaktaydı.

Bir vücut dili ve onunla birlikte akıldan çıkmayan bazı metaforlar gelişti. Egemen duyum bazen duyma, bazen görmeydi. Duyusal algıların zenginliği sonsuz hazzı ya da silinmez ıstırabı ifade etmekteydi. Karmaşık görüler yaygındı. Görüntü sadece bedenin gözleriyle değil, Margery Kempe'in dediğine göre ruhun gözleriyle de görülürdü. Görüler herhangi bir yerde olabilirdi: Yatak odasında, tarlalarda, kasabada, hatta karanlıkta. Mistikler her tür işarete dikkat ederdi. Bir rüzgâr sesi tedirginliğe neden olabilirdi; fakat "deruni bir ses" mistiği rahatlatıp Kutsal Ruh'un sesi olduğunu söyler. Rüzgârın iniltisi aniden bir kumrunun, ardından bir nar bülbülünün ötüşüne dönüşür. Görüler dikkate değer bir canlılık ve çeşitlilikle anlatılmaktaydı. Margery'den daha bilgili, daha tutkulu ve ateşli bir yazar olan Nazareth'li Beatrice, aşkın yedi biçimini tarif etti. Ruhun enstrümanları biçiminde soylulaştırılan duyular önemli bir rol oynamaktaydı. Beatrice ruhundaki fırtınaya teslim olur. Bunaltıcı gürültü ve "hoş aşırılık"ın ortasında kalbi duracak gibi olur ve

ruhu Tanrıyla candan birleşme "muradına" ermek ister. Cümleler peş peşe dökülürken Beatrice'in dili alev alır:

> Bazen aşk hiçbir engel tanımaz, öyle bir güçle kabarır ve kalp atışlarını öyle hızlandırır ve azgınlaştırır ki, baştan sona yaralandığını hisseder ve bu yaralar her gün bir önceki günden daha fazla dağlanarak ve ağrıyarak sürekli yeniden açılır. Adeta damarlar açılır, kan dışarı akar ve ilik, çekilir. Kemikler çatırdar, göğüs kafesi patlar, gırtlak kavrulur. İnsanın yüzü, kol ve bacakları, aşkın hükümran öfkesiyle içeriden yanar. Bazen sanki bir ok kalpten geçip boğaza saplanmış, bilinç kaybına neden olmuş gibidir; bazen etrafındaki her şeyi yutan bir ateş gibidir. Ruhun maruz kaldığı şiddet böyledir, her şeyi isteyen ve yutan dizginsiz ve merhametsiz aşkın ruh üzerindeki etkisi böyledir.[125]

Vücut bir şiddet sahası haline gelir. Başka bir yerde, aşkın altıncı ve yedinci derecelerinde, ruh, çok kadınca bir benzetmeyle, oldukça farklı bir manevi estetiğe, nihai kıvancın dinginliğine tanıklık eden "düzgün, derli toplu" bir evle karşılaştırılır.

Siena'lı Catherine'in biyograficisi Capua'lı Raymond bu vücut dilinden bolca yararlanır. Betimlemeleri boşluk ve bitkinlik imgeleriyle doludur. Catherine büyük ölçüde kokuya ve görüntüye güvenmekteydi: İnsanların ruhlarının güzelliğini ve çirkinliğini görür, güzel ve pis kokunun kokusunu alırdı. Diğer mistikler gibi kendini ifade etmeyi gözyaşlarıyla güçlendirirdi. Yüksek duyusal güçleri vücudunun yerden yükselmesine yardım ederdi: "Sık sık vücudu ruhuyla birlikte yerden yükselir ve ruhunu yukarıya doğru çeken erdemin muhteşemliğini algılamayı olanaklı kılardı."[126]

Catherine zaman zaman duyu yaşamını terk eder ve dünyadan yokluğunu gösteren ölüme yakın bir duruma düşerdi. Daha sonraki mistiklerden söz eden Michel de Certeau "algı merdivenini tırmandı"klarını söylüyordu.[127] Bu merdiven, duyuların diline bu özen, bir metafordan epeyce fazla bir şeydi. Örneğin, Magdeburg'lu Mechthild ve Hackebon'lu Mechthild görü ile tat arasındaki bağlantıda ısrar ettiler. Tat arzunun pençesine yakalanan vücuda güç verdiği için önemliydi. Duyulara ve vücudu dinçleştiren enerjiye bu vurgu, bu dönemdeki kadın maneviyatına özgüydü.

Mistik dilin semantiği haykırışlardan, gözyaşlarından ve çığlıklardan anlam çıkarmaktaydı. Mistiklerin kültüre ve dile yönelik tutumları değişikti; bu nedenle bu yeni sentaksı farklı biçimlerde ele aldılar. Kuşkusuz sözcükler gösterme, öğretme ve açıklama bakımın-

dan önemliydi; fakat sessiz geçen aralıklarla, Barthes'ın "dilin çatlakları"yla örülüydüler. Hıçkırık noktalamalı ifade eklemsiz çığlıklara indirgenmekteydi; bu kadınlar adeta ilahi olarak başlayan bir huzursuzluk hali içinde, baskıya değil, bir yaratılış ihtiyacına yanıt olarak bir ilk dil arıyorlardı. Hıristiyanlar Rimini'de Clara'nın, Lynn'de ve Roma'da Margery Kempe'in bağırışlarını duyduklarında huzursuzlanmaktaydılar; fakat bu görünüşte kaotik dilin uzak bir yerden geldiğini de bir şekilde duyumsamaktaydılar.

Diliyle günaha mahkûm Rimini'li Clara aşırı bir çığlık ve hıçkırık diline teslim oldu. "Ağzını sünnet etmek", başını belaya sokan dili koparmak istedi.[128] Ruhban olmayan seyyah Margery Kempe yeni bir çığlık ve hıçkırık dili icat etmeye daldı. Lollard'cı bir arka planla ve aklında İsa'nın çilesiyle "bol bol ve şiddetli bir biçimde" çığlık atmaktaydı; o kadar şiddetli ki, keşişler, papazlar ve ruhban olmayanlar davranışını eleştirdiler. O ve etrafındakiler çığlıklarından dolayı epeyce endişeliydi. Mahsus mu yapılıyordu, yoksa bu Tanrıdan gelen bir armağan mıydı?

Gözyaşları dikkate değer biçimde etkiliydi. Margery Kempe Şeytan'a azap çektirdi ve onu çok sayıda ruhtan vazgeçmek zorunda bıraktı. "Adeta kalbi patlamak üzereymiş gibi çığlık atarak ve kollarını" sallayarak yere düşüşü, İsa'nın Çilesi'ni gerçek yapmaktaydı. Çığlık atmayı Kudüs'te keşfetti, orada manevi yaşamının bir parçası haline geldi. Artan bir ritimle ilk önce ayda bir, sonra haftada bir, sonra her gün ve sonunda Tanrı tarafından ne kadar sık ziyaret edildiğine bağlı olarak günde on beş kez çığlığa başvurdu. Bazıları saralı olduğunu sandı. Çığlığı yüce tefekkürün bir göstergesiydi; engellemeye çalıştığında bembeyaz kesiliyordu. Karşı konulmaz çığlık giderek manevi ifadenin genel bir biçimi, bazı gözlemcilerin kolayca histeriyle ilişkilendirdikleri uç bir iletişim biçimi haline geldi. Bazı kadınlar çile sahneleri, bir İsa'lı haç ya da ikon görünce, kaskatı kesilirlerdi. Fakat bu çığlık, bağırış ve hıçkırık dili Tanrının dileğiydi; Margery bunu ne başlatabilir, ne de bitirebilirdi.

Margery Kempe kendi günahları için ağlıyordu ve bazen araftaki ruhlar için, bazen yoksullar için, bazen Yahudiler, Saresenler ve sapkınlar için de fazladan bir saat ağlıyordu. Gözyaşları bir şefaat aracı haline geldi. İsa'ya çığlığını neden bu kadar yüksek yaptığını sorduğunda, İsa şu yanıtı verdi: "Bazen bardaktan boşanırcasına yağmur ve şiddetli fırtınalar, bazen sağanak yağmur gönderirim. Senin ruhunla konuşmak hoşuma gittiğinde sana da aynısını yaparım. Sana sevgimin bir işareti olarak bazen tatlı ve zarif gözyaşları gönderirim. Bazen, annemin acısını anlamanı sağlama arzumun bir işare-

ti olarak, sana bahşettiğim lütuf insanları korkutsun ve onlarda [annemin] benim adıma çektikleri için daha fazla şefkat uyandırsın diye sana bağırışlar ve çığlıklar gönderirim."[129]

Margery bir vahiyi yorumlayamadığında melankolikleşirdi ve *Yaşam*'ının ikinci kısmını yazdırdığında o kadar çok çığlık attı ki, papaz da (biyografisi üzerinde çalışan ikinci kişi) hıçkırık nöbetine tutuldu. Papaz o kadar çok ağladı ki, elbiseleri ve papazlık takımı sırılsıklam oldu ve bu deneyimden kaynaklanan derin empati olmasaydı Margery'nin kendisine açıkladığı şeylere asla inanmazdı: İşte, inancın salt sözcükleri aşan bir dile dayandığının kanıtı.

Cemaat Tetkiki

Margery'nin heyecanlı dışavuruculuğu içindeki ilahi varlıkla geçerli kılınmaktaydı; fakat başka insanların tetkikine de tabiydi. Günah çıkarıcısı sonrasında ne yapmayı planladığını sorardı. Kıta'da gelişen ruhban olmayan maneviyatın yeni biçimlerinden yalıtık olan Lollard'lar, ruhban olmayan insanların İngilizce İncil edinmelerine daha fazla olanak verilmesini istiyorlardı ve Tanrıyla kendi diliyle konuşmaya acilen ihtiyaç duyan Margery içten gelen bir zorlamayla sözcükleri tekrarlamaya başladı.

Margery bazı bakımlardan, açıkça aşağılanmaya çalışıyordu. Tuhaf giyiniyor ve acı alay peşinde koşuyordu. Fakat İsveçli Bridget ve Montau'lu Dorothy gibi kadınlara öykünerek dinsel bir uyanış başlatmayı da umuyordu.[130] Misyonunun bilincinde yollara koyuldu. Britanya'da, tariki dünya Norwich'li Julian'ı arayıp buldu; onunla günlerce süren aydınlatıcı sohbetler yaptı. "İsa'nın emriyle" kendisine bahşedilen lütufu Julian'a anlattı ve hikmetlerinden söz etti. "Yanlış yolda olmadığını göstermek için mahir öğütlerde bulunabilen bu tariki dünya kadına başka şaşırtıcı açıklamalarda bulundu."[131]

Margery'nin ruhunun sırlarını açtığı erkeklerden bazıları onu sıcak karşıladı; bazıları sınava tabi tuttu. Bu tür durumlarda aşırı dilini bırakır, "zor" sorulara cevap verir, "bu kadar hızlı ve zekice" cevaplardan ötürü sınırsız hayranlık toplardı. Yine de, dinleyenlerini etkileyen şey rasyonellik değil duyguydu. Birçok ünlü şahsiyet onu dinlemek isterdi. Biyograficisine göre, Canterbury başpiskoposu akşama kadar onun konuşmalarını dinlerdi; zira "konuşması öyle bir Tanrı aşkı uyandırırdı ki, onu dinleyenler gözyaşlarına boğulurdu".

Fakat sorular da sorulmaktaydı. Sakin ve disiplinli bir biçimde

vaaz vermek mümkündü; ama Bakire'yle ya da azizelerle konuşmak, "sesli hıçkırıkların ve bol gözyaşının eşlik ettiği taklitçiliği ve sarsıcı hareketleri" teşvik etmekteydi. Margery muayene edildi ve ona kötü bir ruhun musallat olduğu fark edildi. İnsanlar zaten soruyorlardı: Delilik nereden kaynaklanır? Margery'nin davranışına tepkide kadınlar bir grup olarak önemli bir rol oynadılar. Onun daha aşırı davranışını, belki de kendilerinin söylemek istediklerini ifade eden davranışı anlamada fiilen yalnızdılar: "Onun acılarını anlayan bu iyi kadınlar onun gözyaşlarıyla ve çığlıklarıyla karşılaşınca onu daha da seviyorlardı ve dilini anlamadıkları için işaretlerle kendileriyle birlikte eve gelmesi için yalvarıyorlardı. Bir şekilde ısrar ediyorlardı, zira, çektiği manevi eziyetten sonra onu rahatlatmaya can atıyorlardı."[132]

Marguerite d'Oingt örneğinde dilin sağaltıcı değeri alenidir. Bu Chartreuse rahibe, bazı vahiyler aldıktan sonra ölümün eşiğinde gibi görünür. "Efendimiz onun kalbine yerleştirdiği için" bu "şeyler" yazıya dökülürse "kalbinin rahatlayaca"ğını düşünerek, "bu kitaptaki şeyleri kalbindeki sıraya uygun yazmaya başlardı. Ve kelimeleri kitaba koyar koymaz kalbini terk ederdi. Ve her şeyi yazdığında tamamen iyileşirdi. Kesinlikle inanıyorum ki, eğer yazmasaydı ölürdü ya da çıldırırdı; zira yedi gün boyunca uyumamış ve yememişti."[133] Margery de, Bakire'den talimat aldıktan sonra, bilgeliğiyle onu hissettiği her şeyi kendisine anlatmaya teşvik eden günah çıkarıcısından başka biriyle konuşmaya sıkılırdı: "İtaaten anlatırdı."

Kadınların sözleri, psikolojik depresyonun çeşitli aşamalarında –iletişimsizlik, melankoli, tepkisizlik– çoğunlukla açık ve düzgündü. Hildegard geçmişteki acılarını yazdı ve bir görü yaşamadan önce hissettiği coşkuyu ve yer değiştiren fiziksel zayıflık ve güçlülük duygusunu betimledi. Fiziksel acıya kendi deneyimine dayanan büyük bir empatisi vardı ve kadınların kırılganlığının farkındaydı; fakat kadınların fiziksel dayanıklılığına ve entelektüel kapasitelerine de sevinmekteydi: "O feminea forma, quam gloriosa es!" Ne var ki, daha sonraki mistikler kendilerini ıstırabın bir tür aracı saydılar ve kırık sesleri ve yaralı vücutları ne tür bir stres altında çabaladıklarını göstermekteydi.

Ruhun Gıdası

Hadewijch, "ruhen yeme, tat alma ve görme"den söz ediyordu. Caroline Walker Bynum ustaca bir incelemede kadın söyleminin en özgün yanlarından birinin, gıdayı –kadınlar ile yeme arasındaki yakın

bağlantıyı– bir karşılaştırma terimi ya da bir metafor olarak değil, kadın maneviyatının önemli bir öğesi olarak ele almak olduğunu gösterdi.[134]

Oruç ve karşıtı, aşırı açlık ya da Aşai Rabbani arzusu, İsa'nın vücuduyla özdeşleşmede benliği yok etmeyi olanaklı kılmaktaydı. Önceki yüzyıllar yemek çileciliği ve Aşai Rabbanici zahitlik üzerine geniş bir külliyat üretmişti. Vaizler dinsel yemek rejimi pratiklerini özel olarak kadınlarla bütünleştirmiş gibi görünmeseler de, yiyecek erkeklerden çok kadınlar için merkezi bir dinsel temaydı. Aziz Francesco gibi erkeklerin bu "oral" sofuluğun tarihinde yerleri olmasına rağmen, Ruusbrook ve Tauler gibi diğerleri Tanrıyla birleşmeden ya da başkalarıyla ilişkilerinden söz ederken yiyecek metaforlarını kullanmadılar. Yiyecekleri yutma edimini İsa'nın acılarıyla özdeşleşme, mistik birleşme ya da ruhların kurtuluşu için bir metafor olarak da kullanmadılar.

Kutsanmış ekmekte Tanrıyı tatmak kadınlara *fruitio*'da ya da mistik birleşmede benliğin olası en candan yok oluşu deneyimi kazandırmaktaydı. Beslenmenin bu biçimi herhangi bir kadın antropolojisinin anahtarıdır. Tat, yeme, açlık ve tokluk sözlüğü büyüktür ve ısı, ışık ve ses sözlüğüyle kolayca ilişkilendirildi.

Özellikle yiyecekleri yalayıp yutma edimi diğer insanlarla, Tanrıyla ve Tanrının kullarıyla ilişkilerin simgeleri olarak şaşırtıcı çeşitlilikte metaforlara yol açtı. Çoğu mecazın güçlü bir erotik bileşeni vardı, Hadewijch'ten alınan aşağıdaki pasajda olduğu gibi: "Bu bağ, aşk acısı ya da huzuru ya da gazabıyla biri diğerinin içine tamamen girecek şekilde seven, onun etini yiyenleri ve kanını içenleri bağlar. Her birinin kalbi diğerinin kalbini yalayıp yutar, ruh ruha saldırır ve onu tamamen istila eder; kendisi âşık olan, Kendisini bizim ekmeğimiz ve besinimiz haline getiren ve tüm insan düşüncelerini değiştiren Kişi'nin bize gösterdiği gibi. O, en candan aşk birliğinin ruhen yemekten, tadına varmaktan ve görmekten ibaret olduğunu bize öğretti. O bizi yer ve biz de hiç kuşku yok Onu yediğimize inanıyoruz."[135]

Açlık ile tokluk ilişkilidir: Aşk geldiğinde doldurur; fakat gittiğinde ruhu boş ve gözyaşları içinde bırakır. Aşkın saldırısı ardında yeni bir açlık bırakır ve Hadewijch'e göre öyle bir açlıktır ki, getirdiği yeni armağanları yiyip bitirir.[136] Nazareth'li Beatrice'e göre, aşkın divaneliği neredeyse patolojik bir durumdu ve içmek İsa'nın işkence gören vücuduyla birleşmenin fiziksel imgesiydi. Siena'lı Catherine'in eserleri, yemek ve içmek, ekmek ve kan, hummalı oruç ve Aşai Rabbani açlığıyla ilgili metaforlarla doludur. Uç imgelere düşkündü: Kusmadan kokmuş et yeme; İsa'nın memesinden süt emme.

Cenovalı Catherine, Magdeburg'lu Mechthild ve Foligno'lu Angela da benzer metaforlara merak sardı. Bu kadınlardan her biri kendi benzersizliğini koruduğu halde, hepsi aynı maneviyat modelinden yararlanır. Angela somut ayrıntılara düşkündü; kutsanmış ekmekte "et tadı" olduğu için ürperir. Beatrice d'Ornacieux'nün *Yaşam*'ını yazan Lyon'lu Chartreuse rahibe şunu anlatır: Beatrice İsa'nın vücudunu aldığında "mercimek kadar büyük" bir parçanın ağzında kaldığını hissetti ve yutamayınca ağlamaya başladı: "Ağzına aldığı kutsanmış ekmek, ağzını tamamen doldurana kadar büyümeye başladı. Ağzının bu kadar dolu olduğunu hissetmek çok rahatsız ediciydi ve elini kaldırıp o şeyi dışarı çekti. Fakat birinin onu geri çektiğini ve et ve kan tadında olduğunu hissetti. Hissettiği dehşeti kimse tarif edemezdi."[137] Böyle bir dil, Barthes'ın "deliklerle dolu ve ışıkla dolu, yoklukla ve aşırı besleyici göstergelerle dolu" olarak gördüğü şiiri anımsatır.

Aşkın Konuşması

"Sonra ruh dedi ki . . ." Marguerite Porète *Miroir des âmes simples et anéanties*'de böyle yazıyordu. Yeni üslup bazı eşsiz formülasyonlar üretti. Mantık sözel bir şamata lehine bir tarafa atıldı. Gönül gözüyle görülen bu dil kaotik görünmüş olabilir, fakat Tanrıdan gelmekteydi; Tanrı onu kendi kullarının içine üflemişti. Bazen oldukça usta işi edebi eserlerde cisimleşen bu yeni dil yazarların mizaçlarının, kültürel miraslarının ve geçmişlerinin çeşitliliğini açığa vurmaktaydı. Mistisizmin çoğunlukla oldukça bireyselleşmiş, âşıkane diyalekti kendine yetiyordu. Her yazarın, bazen başkaları tarafından kopya edilen kendi temaları, sözel ritüelleri, takıntıları vardı.

Manevi ilerleme bir âşığın, dilbilim, psikanaliz ve kültürel tarihle güçlenen bir edebi eleştiriye dikkate değer ölçüde bereketli bir zemin sağlayacak kadar zengin ve karmaşık söyleminden geçti. İmgeler topluluğu, karşıtların buluşması, sözle anlatılamaz olan karşısında sessizlik – bütün bunlar sözcüklerin gücünü zorlamaktaydı. Kadın mistik "sıkıştırılmış" dille dolu olduğundan bilinçdışının dilsel tezahürlerini incelemek için ideal bir örnektir.

Nördlingen'li Heinrich, Margarethe Ebner'in okuduğu "en harika Almancayla", aşk hakkında diğer Alman yazarlardan daha dokunaklı yazdığını söylemekteydi. Çok kişisel talihsizlikler hakkında yazı yazmak için bilinen edebi biçimleri kullanması, sadece geniş bir edebiyat bilgisine değil, bir benlik farkındalığına ve yazmayla ulaşılan bir özgürlüğe de tanıklık eder. Margarethe manevi ilerlemenin mekânı ve edebi ifadenin kaynağı içsel yaşama alışıktı.

Magdeburg'lu Mechthild'in on üçüncü yüzyılın altıncı onyılında yazdığı *Tanrının Işığı,* Tanrı ile Ruh arasında geçen bir diyaloğu anlatan düzyazının araya serpiştirildiği bir dizi şiirden oluşur. Nazareth'li Beatrice'in en kısa eseri *Aşkın Yedi Türü*, onun yaşamın zemininde okunabilen aşk üzerine bir yazıdır. Görülerin anlatımı yeni bir dil edindi ve masalı anlatan bir tercih yapmak zorundaydı. Beatrice duyulara, dokunmaya, duymaya ve tada başvurdu. Hadewijch hem dünyevi, hem teolojik edebiyatta şaşırtıcı ölçüde bilgiliydi. Haklı olarak en büyük Hollandalı şairlerden biri sayılır ve şiirleri saraylı bir dize ustası olduğu kadar bir söz ustası olduğunu da gösterir. *Mengeldichten*'in on üçüncü şiirinde aşk "uyaksız ve nedensizdir ve bu onun şiiridir" dediğinde ya da "aşkta kuşku kesindir" ya da "aşk tarafından zayıflatılmak bizim gücümüzdür" dediğinde olduğu gibi söz oyunları değerlidir. Daha çarpıcı antitezler için trubadurların eserleri araştırılabilir. Peter Dronke, Marguerite Porète'in *Miroir*'ının güzelliğinin içsel güçleri canlandırmasından, diyaloglarının nitelikli oluşundan ve dilde asli olarak var olan olanaklardan emin oluşa tanıklık eden manzum ve nesir almacısından kaynaklandığına işaret eder.

Aşk edebiyatı sadece iyi kurgulu değildi; arzunun ve özlemin ateşini ve çılgınlığını da ifade etmekteydi. Nazareth'li Beatrice acı ile sevinci harmanlar. Hollandalı mistikler ruhun derinliklerindeki çılgınlığa (*ur-woet?*) "doğanın şiddetli bir arzusuna, sonlu hiçbir şeyin teskin edemediği bir aşk çılgınlığı"na işaret etmek için *orewoet* sözcüğünü kullandılar.[138] Bu sözcük çok sayıda aşk teşbihiyle *Mengeldichten*'in on dokuzuncu şiirinde olduğu gibi olası tüm arzu durumlarını kapsayan bir dizi imgeye yol açtı: Zincir, ışık, kömür, ateş, vade, bahar, cehennem – sonuncusu, Foligno'lu Angela'nın cüretkâr metaforlarını anımsatır.[139]

Ruh kendini çıplak, arzusuyla çıplak, beklentileriyle çıplak betimlemekteydi. Aşkın dili, ifade etme yeteneksizliğini ifade etmek için sözcüklerin büyüsüne güvenmekteydi. Hadewijch'in yirminci mektubu, gerçek bir âşıkane kaynaşma meseli ortaya koyar: "Gerçek aşkın kaynaklandığı doğanın on iki saati vardır; bu süre içinde aşkın önce ortaya çıkışını sonra kayboluşunu izleriz. Aşk bu şekilde kaybolduğunda, yolculuğun seyri içinde topladıklarını eve götürür: Araştıran ruhu, aç kalbi, seven canı. Aşk bunları, doğduğu ve beslendiği güçlü doğasının dipsiz kuyusuna atar. Ve bu yüzden, adı konulmayan saatlerin meçhul doğaya geri dönüşüdür. Böylece aşk yuvaya döner ve kendisinin üstündeki, altındaki ve etrafındaki doğasında eğlenir."[140]

Metaforun sözel coşkunluğunun ve zarif yaratıcılığının ötesinde, bu pasaj dilin bir tür sıfır noktası, sesletimin ilk aşaması olarak tasarlanır. "Kişi her zekânın ötesinde içeriden bilmek isterse" "ak-

lın fırtınalarını, imge biçimlerini" terk etmelidir.[141] Böylece mistik, dilden vazgeçmek istemeksizin, bir.dil çıplaklığına doğru ilerler. Sözle anlatılamazı "anlama"ya çalışmaz, "bilme"ye çalışır. Rasyonellik iddiasını bir tarafa bırakır ve bereketli meçhule atlar:

> Bir'in mahremiyetinde bu ruhlar saf ve derunen çıplaktır
> Suretsiz, şekilsiz
> Adeta zamandan kurtulmuş, yaratılmamış,
> Sessiz serbestlik içinde sınırlarından muaf.
>
> –*Mengeldichten* 17

Dil yetersizliğini kabul eder: "Burada duruyorum" der mistik, "artık kelimelere hakkını verebilen bir son ya da başlangıç ya da herhangi bir referans noktası tayin etmeye gücüm yetmez".[142] Sözcüklerin hem sınırlılığını hem gücünü göstermenin, aynı anda insanın hissettiklerini hem söyleyememesini hem karşı konulmaz söyleme ihtiyacını vurgulamaktan daha iyi bir yolu var mıdır? Marguerite Porète, daha sonra, aynı paradoksu bir bakıma farklı bir biçimde ortaya koyacaktı: Yazma ne kadar coşkulu olursa olsun, Tanrıyı ifade etmenin olanaksızlığı. Ve Norwich'li Julian görülerinin birinde, en doğru dilin hiç anlaşılmayan dil olduğunu söyler. İsa'nın ona açıkladığı şeyler, "ses ya da dudak hareketleri olmaksızın söylenen kelimeler" biçimindedir.

İçsel Zaman

"Arzu etmek, divane olmak, sonsuza kadar beklemek / bu baharı, Aşk'ı."[143] Dünyevi aşk için de kullanılabilen bu imge, burada manevi yolculukta geçen zaman duygusunu anlatır. Manevi dil paradoksal bir biçimde dışadönüktür –ifade etmek ve anlaşılmak ister– yine de en aşırı içedönüklüğü ifade etmeli, bilincin esrime içinde çözüştüğü en deruni benlikte pusuda yatan şeyi ilan etmelidir. Can soyunduğu ve tamamen çıplak olduğu zaman, ruh en etkili biçimde candan geçer (Hildegard "sıvanır" derdi). Gizli olay birçok farklı yolla ifade edilebilirdi. Bu yollardan biri büyük kozmik görüydü; bu görünün gölgesinde Hildegard, bir kadın olarak kırılganlığını ve gördüğü şeyleri anlatma gücünü ortaya koydu. Beatrice ile Hadewijch toplu ayin olaylarıyla ilgili görüleri betimlediler. Hadewijch bütün duyularının içe döndüğünü söyler. Sonra tüm zihnini "ruha" verir ve böylece bizzat görüden ve görünün içerdiği mesajdan önce içe yönelir. Sonra "O'nunla birleşmiş olma ve O'nda vecit halini yaşama

bilinçli duyumu dışında tüm kavramların, tüm bilginin ve tüm zekânın ötesinde, kendinden ve O'nda gördüklerinden" uzaklaştığını söyler. Ardından sıradan yaşama geri dönerdi.[144] Kadın maneviyatı edebiyatı öznellik tarihini anlamak bakımından vazgeçilmezdir. Bu eserlerde özne kraldır, çağdaş edebi eleştirinin, zaman zaman yorumun önünde engel de olsa büyüleyici ve muammalı bulduğu bir kişilik. Tanrı tarafından sıvanan ve kışkırtılan, lütuf tarafından ziyaret edilen bir özne olsa bile.

Manevi edebiyat romantik kurgusal edebiyatta ve kişiselleşmiş şiirde gördüğümüze paralel bir bilinç başkalaşımına da tanıklık eder.[145] Tanrı tarafından ziyaret edilen can birçok olası "anlatı" biçiminden birini tercih eder. "Yaratık" zaman ve mekân bakımından kendisini "başka bir yer"de görebilir. Birinci şahsın ağzından konuşabilir. Ya da *Miroir des âmes simples et anéanties*'de olduğu gibi, kendisini alegorik bir tiyatroya dönüştürebilir.

Hildegard, Hadewijch, Mechthild ve diğer mistikler, zahmetli Tanrıyla birleşme yolunda ilerlemenin ilk aşamalarını betimlerken, bilerek kısıtlı otobiyografik ayrıntılar verirler. Bu ayrıntılar sadece manevi yolculuğun ilk adımlarıyla ilgili oldukları için değil, Kurtuluş zamanıyla şaşırtıcı bir özdeşleşmeye, örneğin Margery Kempe, Rimini'li Clara ve Foligno'lu Angela'nın *Yaşam*'larına çok özel bir yapı kazandıran bir özdeşleşmeye tanıklık ettikleri için de geçmişe konumlandırılırlar.

Bu mistik deneyim anlatılarının bir tipolojisine sahip olmak ilginç olurdu. Bazıları birinci şahısın ağzından anlatılırken; bazıları Tanrının "kullarından" birinin yaşamının üçüncü şahıs ağzından anlatımıdır, yazarın benliğinin aşırı bir uzaklaşmasını çağrıştıran bir üslup. Üçüncü şahıs bireysel bileşeni azaltır gibi görünür; fakat bazı durumlarda "daha kesif" bir benlik betimlemesiyle sonuçlanabilir; Marguerite Porète kendi "can"ının hikâyesini zamanla ve zaman kesintileriyle özgürce oynamasına olanak veren birinci şahıs ağzından anlatılarla birleştirdiğinde olduğu gibi. Norwich'li Julian ve Margery Kempe ise aksine geçmişi nefes kesici bir biçimde yeniden canlandırır ve duygusal bir varlık, Çile'yi yeniden yaşamalarıyla ilgili hızlı, soluksuz anlatıları, belki de, "ezeli" bir zamana, zamanın geçişini olumsuzlayan ve canın ilahla kaynaşmasını anlatan bir zamana geri dönmenin bir yoluydu.

Yazmak bilinçli bir içsel, öznel zaman farkındalığını gerektirir. Proust'un dehası eskiyip lime lime olmuş bir anı kumaşı içinde kendine yol açmasında yatar. Fakat Brian Stock'un göstermiş olduğu gibi, on birinci yüzyıl benlik bilinci ve metinleri örme tarzıyla Proust'tan önce davranır.[146] Mistikler yoğun bir biçimde kişisel tarihle-

riyle, geçmişin itirafları ve yaşanmış deneyimin yeniden inşasıyla ilgilendiler. Paradoksal bir biçimde, bu amaçlara ulaşma aygıtları, birçok durumda görünüşte dışarıdan dayatılan, fakat gerçeklikte içsel bir zamanı araştırmayı gerektiren bir görüydü.

Zengin görü edebiyatını anlamak için kapsamlı bir analitik şema henüz geliştirilmemiştir.[147] Yine de, özel zaman zincirindeki halkaları ayırt etmek daha kolaydır. Örneğin, Hadewijch'in on birinci mektubunu ele alalım: "Altı yaşımdan beri aşkın kuvveti tarafından o kadar olağanüstü kayırıldım ki, Tanrı bana pek çok insanın sahip olduğundan farklı bir güç bahşetmeseydi ve benim doğamı Kendi suretinde yeniden yaratmasaydı, iki yıl içinde ölürdüm."[148] Daha sonra kesin yılı ve günü (Uruç Günü), İsa'nın sunakta göründüğü ve kendisinin alınıp Bir'de aydınlatıldığını hissettiği kesin anı verir. Yirminci mektupta sözü edilen "gizemli saatler" elbette bir meseldir; fakat bu meseldeki oyuncuların deneyimin aşkın doğasını açıklamak için seçilen "adsız" saatler olması tesadüf değildir.

Ortaçağ edebiyatında öznelliğin kanıtlarını arayan Michel Zink, Abélard'ın mektuplarına Eloïse'in çarpıcı ölçüde yoğun ve alçakgönüllü olmayan yanıtından, mest oluş, şaşkınlık, iç gözlem ve kendini suçlamadan oluşan bir yanıttan söz eder.[149] Hadewijch'in iki kadına hitap eden yirmi beşinci mektubundan, ateşli bir kadından-kadına itiraftan çok fazlasını içeren bir mektuptan alınan aşağıdaki pasaj eşit ölçüde açıklayıcıdır: "Ve sen, Sarah hariç dünyada herkesten daha fazlasını benden alabilen sen, seni, Emma'yı ve seni aynı muhabbetle kucaklarım. Fakat ikiniz de beni ele geçiren, pençesini ve şiddetini böyle bir dehşetle yaşadığım aşkla çok az ilgileniyorsunuz. Gece gündüz ne kalbimin, ne ruhumun, ne de duyularımın dingin bir saati yoktur. Bu alev, varlığımın iliklerinde durmadan yanıyor."[150] Hadewijch bu itirafa neredeyse bir son düşünce olarak şunu ekler: "Ertesi gün . . . Aziz Augustinus'tan söz edilen bir vaaz duydum. Ve bunu duyduğum anda içimde öyle bir yangın başladı ki, bütün yeryüzünün ve barındırdığı her şeyin bu ateşte yanıp yok olacağını sandım." Şu ateşli sözcüklerle bitirir: "Aşk her şeydir." Mesajı, mektubun (bir kısmı kaybolmuş olabilir) başlangıcında rastlanan rafine ve değerli retorikle karşıtlık oluşturan ham bir duygu notuyla biter.

İçsel zamanı ifade etmenin başka yolları da vardı. Margery Kempe ve Norwich'li Julian zaman zaman gözden zihne, görüden anlamaya geçiş sağlamak için benliği bölerek manevi olayların ayrıntılarını özenle belirtti: "Üç gök gördüm ve düşündüm: Üç gök görüyorum."[151] Her otoriteden uzak duran Margery, konuşma hakkında ısrar etti. Vaaz vermek ya da öğretmek istemiyordu, sadece Tan-

rıdan söz etmek istiyordu: "İncil bana Tanrıdan söz etmek", çarmıha gerili İsa bütün ıstırabıyla ve vücudundan akan gerçek kanla ona göründüğünde hissettiği acımayı anlatmak "hakkını veriyor". Rimini'li Clara da bir ikon gördüğünde kasılma nöbetine yakalanırdı; görüntülerin sanrısal güçleri vardı.[152] İsa'nın Çilesi'nin zamansız tanıklarından biri olan Julian, tekil görüntüler görme eğilimindeydi; oysa İsveçli Bridget ve Margery sahneler görmekteydiler.

Aşkın hazzı kendisini çoğunlukla acı olarak ifade etse de, anlık sevinç de vardı. Bunun Proust'un anıyı keşfettiğinde hissettiği coşku ve duyusal kıvançla benzerlikleri olabilir; fakat mistiklerde bu, açığa vurulan ebedi zamanla birlikte daha candan bir birlik duygusunu gerektirmekteydi. Mistik dilin bir güç kaynağı da geçmişin dirilişinin görüyü ete kemiğe büründürmesiydi.

Dili gibi yalın olan Marguerite d'Oingt bile zamanı ifade etmenin ince yollarını buldu. Nispeten kısa bir eser olan *Speculum*'da kendisinden üçüncü şahsın ağzıyla söz eder ve "uzun zaman önce değildi" ifadesi bir zaman sapmasını olumsuzlama, bir karşıt anlatımdır. Aslında mistik dilin amacı, zaman ile istisnai bir ilişkiyi göstermek, ifade edilemez neşeyi ve estetik duyguyu ifade etmekti. Marguerite Porète'in birinci şahıslarının çokluğu çılgınca bir zaman duygusunu, rasyonelliğin dışında bir zamanı, katlanılamaz bir sürgün zamanını ve mistik birleşme arzusunu ifade eder.

Hazzın dili ve akıldan çıkmayan metaforları, sözcükleri kullanma kapasitesini yadsırken dilin içinde kaybolmanın bir yolunu sağlamaktaydı. Nüfuz etmeye açık ruhun kendisini çıplaklaştırmaya çalıştığı duyusal bir girişimdi. Dilin kadınsallaşması dünyanın aşırı varlığıyla Olmayan'ı ifade eden yeni bir söz dağarcığının icat edilmesiyle sonuçlandı. Mistikler dilin engellerini aşmaya ne kadar kararlı olursa olsun, hiçbir aşk dilinin Tanrıyla mistik birleşmenin neşesini tam olarak ifade edemediğini alçakgönüllülükle itiraf ettiler. Saray kültürü hiçbir dilin yakalayamadığı bir duyguyu ifade etmek için imgeler ve ifade tarzları sağlamaktaydı. Bu nedenle mistikler daha dolaysızca kavranabilir bir ilk dil keşfetmeyi düşlemekteydiler; bunu yaparken bir vücut dili, anlaşılmaz bir çığlık ve haykırış dili geliştirdiler. Michel de Certeau'nun daha sonraki bir çağın mistikleriyle ilgili olarak belirttiği gibi, projeleri kimsenin izni olmadan konuşabilecekleri bir mekân kurmaktı: "Üretim alanının, 'Ben'in sınırsız ve belirsiz mekânı etrafında sonsuza kadar dönen, ağdalı ve taşkın mistik dil, önemli olan tek şeyin ilhamlı ifadenin, mevcut edimin kaynağı olduğunu ilan etti."[153] Kilisenin kurumsallaşmış söylemine bir meydan okuma olan bu dolaysızlık ısrarı bir kışkırtmaydı.

Bu yüzden yazarın kendisi ilgi odağı haline geldi. Bachelard'ın şiirinde ya da Barthes'ın eleştirisinde olduğu gibi, sözel haz fiziksel hazzı akla getirdi. İnsan sözcüklerden, sözcüklerin yankılarından ve burgaçlarından bunalmaktaydı. Bütün bunlara bir ad vermek olanaksızdır. Hadewijch'in dördüncü "adı konulmamış saat"te söylediği gibi, adların yokluğunda, "Aşk ruhun en gizli, dipsiz kuyudan daha derin ve daha karanlık yargılarının tadına varmasına vesile olur".[154]

Yeminli İfadeler ve İtiraflar

Georges Duby

Ortaçağ'da Batı'da kadınlar konuştular. Epeyce konuştular. Erkekler kadınların gereğinden fazla konuştuklarını hissediyorlardı ve vaizlerin kınadığı kadın kusurları arasında "gevezelik" ön sırada yer almaktaydı. Kadınlar çenebaz olsalar da, söylediklerinin çok azı bugüne kalmıştır. On üçüncü yüzyılın sonuna kadar fiilen topyekûn sessizlik vardır. Daha önceki dönemlere ait bazı metinlerin kadınlara ait olduğunun iddia edildiği doğrudur. Fakat bunların çoğunu erkeklere atfetmek için haklı nedenler vardır. Ve yazı yazan az sayıda kadın erkeklerin yazdığı gibi yazmaya çalışıyordu; belki de, eski bir yazarın kadın kahramanlarından birine söylettiği bir tiradı kopya ediyorlardı.

Retorik deli gömleğiyle erkeksileştirilmemiş ya da aşırma bir kötü kopya olmayan sahici bir kadın sesi yakalamak için, işleri tanıklıkları ve itirafları kaydetmek olan kâtiplerin tuttuğu notlara bakmalıyız. Bu kâtipler hemen hemen hep Latince yazdılar ve böylece kadınların fiili sesleri ile aramıza bir perde daha koydular. Okurken tercüme yapmalı ve fiilen konuşulan sözleri tahayyül etmeye çalışmalıyız. Yine de burası süslenmemiş kadın sesini yakalayabileceğimiz birkaç yerden birisidir. Fakat bu tür kanıtları, epey sonra, güçlü erkekler etraflarını kâtiplerle kuşatmaya ve hakikat arayışı içinde olan mahkemeler yazılı kanıt elde etmeye ve tanıkların vicdanlarını incelemeye başladıktan sonra elde etmek mümkün olur.

Bu tür ifadeleri muhafaza eden çeşitli elyazması kaynaklardan en eski ve en zenginlerinden birini, daha sonra Papa XII. Benedictus olan Jacques Fournier'nin emriyle 1326'da derlenen bir nüshayı seçtim.[1]

O yıl Fournier, Pamiers piskoposu olmak üzere Mirepoix piskoposluk makamından ayrıldı. Dokuz yıl boyunca, diyakozluğunda bulunduğu her yerde sapkınlar –büyü yapmakla ya da Katharosçu sapkınlığa kapılmakla suçlanan insanlar– avlayarak görevini şevkle ifa etmişti. Kısa bir süre önce tekrar alevlenen Katharosçuluk bir kere

daha söndürülmüştü. Dominikenler ve Fransiskenler Katharosçuluğu ovalardan hemen hemen silmişti. Fakat dağ köylerinde ve yüksek yaylalarda hâlâ gelişmekteydi. Fournier, 1320'de cadı olmakla suçlanan bir kadını sorgularken, tesadüfen başka bir kadına, sadece cadılığa bulaşmış gibi görünmekle kalmayıp İsa'nın bedeni hakkında bazı kuşkulu açıklamalarda da bulunan Beatrice'e rastlamıştı. Piskopos tarafından sorgulandıktan sonra korkuya kapılan kadın kaçtı; fakat izi bulunup yakalandı. Onun itirafları Montaillou köyünün baştan sona sorgulanmasına yol açtı. Erkekler ve kadınlar (kadınların sayısı daha fazlaydı) piskoposun huzuruna çıkarıldı. Zeki ve meraklı olan ve en ufak cadılık işaretini fark eden Fournier, tanıkları sorularıyla sıkıştırdı ve kâtibe, elde ettiği itirafların eksiksiz bir kaydını hazırlamasını emretti. Nüsha oldukça uzundur. Burada, sadece iki kadının ifadesinden kısa özetler veriyorum. Kuşkusuz, bu kadınlar özgürce konuşmadılar; fakat söylemeye zorlandıkları şeyler en mahrem düşüncelerini yansıtmaktaydı. İkisi de duldu. Biri, yirmi iki yaşında Grazida adlı bir köylüydü. Soylu bir kadın ve bir şövalyenin karısı olan diğeri daha yaşlıydı: Beatrice'ten, skandalın kaynağı olan kadından başkası değildi. Ondan sonra, kızlık adıyla Béatrice de Planissoles ünlendi: Oksitan filozof René Nelli onu bir opera librettosunun başkahramanı yaptı ve 1975'te tarihçi Emmanuel Le Roy Ladurie, Montaillou köyüyle ilgili yaygın bir biçimde okunan mükemmel bir etnografik inceleme yayımladı.

19 Ağustos 1320'de sorgulanan Grazida'nın ifadesiyle başlayalım:

> Yaklaşık yedi yıl önce semt papazı [Montaillou Papazı Pierre Clergue] annemin evine geldi; babam tarladaydı ve şehvetimin bilgisine sahip olmasına izin vermemi istedi. Kabul ettim. O sırada, sanırım on dört ya da on beş yaşında bir bakireydim. Samanlıkta kızlığımı bozdu.
>
> Şiddet kullanmadı. O zamandan ertesi Ocak ayına kadar, her zaman annemin evinde, onun bilgisi ve rızasıyla sık sık bana sahip oldu. Genellikle gündüzleri oldu.
>
> Sonra Ocak'ta papaz, merhum kocam Pierre Lizier'yle nikâhımı kıydı ve papaz kocamın ömrünün geriye kalan dört yılı boyunca, kocamın rızasıyla sık sık şehvetimin bilgisine sahip oldu. Kocam bana papazla ilişkimin olup olmadığını sorduğunda evet cevabını verdim ve bana bu papaz hariç diğer erkeklerden uzak durmamı söyledi. Yine de papaz kocam evdeyken benimle hiç ilişkiye girmedi, sadece o evde değilken. . . .

— Annenin, papazın gayri meşru birinci dereceden kuzeni olduğunu bilseydin, onun sana sahip olmasına razı olur muydun?

— Hayır. Fakat birbirimizin şehvani bilgisine sahip olmamız papaz kadar benim de hoşuma gittiği için onunla bir günah işlediğimi düşünmedim.

— Kocan olmadan önce ya da evliliğin sırasında bu papaz sana sahip olduğunda günah işlediğine inanıyor muydun?

— O sırada karşılıklı birbirimizin bilgisine sahip olmak papazı da beni de memnun ettiği için öyle düşünmüyordum ve bana günah gibi görünmüyordu. Fakat şimdi bu papaz tarafından bilinmek hoşuma gitmediği için, olsaydı günah olduğunu düşünürdüm.

— Böyle bir birliktelik kocan tarafından yasaklanmış olsaydı, bu papazla çiftleştiğinde günah işlediğini düşünür müydün?

— Diyelim ki kocam bunu yapmamı yasaklamıştı, ki yasaklamadı, onun yasağına rağmen bu papazla çiftleşirken günah işlediğimi düşünmezdim; çünkü hem benim hem papazın hoşuna gidiyordu. . . .

— Edepli davranan ve kutsal bir yaşam süren insanların ölümden sonra cennete ve günahkârların cehenneme gideceğine inanıyor musun ve cennet ile cehennemin var olduğuna inanıyor musun?

— Bilmiyorum. Bir cennetin var olduğunu duydum ve buna inanıyorum. Bir cehennemin var olduğunu duydum, fakat buna ne inanıyorum ne de inkâr ediyorum. Duyduğuma göre iyi bir şey olduğu için bir cennetin var olduğuna inanıyorum; fakat kötü bir şey olduğu için cehenneme ne inanıyorum ne de onu inkâr ediyorum.

— Cinsel birleşme erkeği ve kadını memnun ettiğinde günah olmadığına mı inanıyorsun?

— Günah olduğuna inanmıyorum.

— Ne kadar süredir bu inancı taşıyorsun?

— Bu papaz bana ilk kez sahip olduğundan beri.

— Bu yanlışı sana kim öğretti?

— Hiç kimse. Kendi kendime.

— Hiç kimseye öğrettin mi?

— Hayır, kimse bu konuda bana bir şey sormadı.

Beatrice'in sorgusu, 1320'de 13 Ağustos'tan 25 Ağustos'a kadar iki hafta sürdü. Jacques Fournier onu âşıklarını anlatmaya zorladı; zi-

ra bazı âşıkları ona, sapkınlık hakkında babasından öğrendiklerinden biraz fazlasını öğretmişti. Soylu kadınların erkeklerin saldırılarına ya da kendi arzularına karşı köylü kadınlardan daha iyi korunmadıklarını öğreniyoruz. Olasılıkla on beş yaşında genç bir gelin ve gebeyken, o sırada ilk kocasının koruması altında olan Montaillou Şatosu'nda yaşıyordu. Malikânenin kâhyası Raymond Roussel, "iyi Hıristiyanlar" dediği kişilere, yani Katharosçu Kusursuzlara katılmak üzere kendisiyle birlikte Lombardiya'ya gitmesi için yalvardı:

> Bu Raymond sık sık ve birçok yerde bana sapkın şeylerden söz etti ve onunla birlikte gitmemde ısrar etti. Sonunda bir gece, birlikte akşam yemeği yedikten sonra gizlice yatak odama girip yatağımın altına saklandı. Evi derleyip topladıktan sonra yatağıma gittim. Raymond yatağın altından çıktı, bir gecelik entarisi giyinmişti, sürünerek yatağıma sokuldu ve benimle yatmak istiyormuş gibi davranmaya başladı. "Bu da ne?" dedim. Sessiz olmamı söyledi. "Sessiz olmamı söyleyerek ne demek istiyorsun köylü?" diye cevapladım. Bağırmaya başladım ve benimle aynı odada yatan hizmetçilerime seslendim, onlara yatağımda bir erkek olduğunu söyledim. Bunu duyan Raymond yatağı ve odayı terk etti. Ertesi gün, bana odama gizlenmekle hata ettiğini anlattı. Şu cevabı verdim: "Şimdi her şey anlaşılıyor. Seninle birlikte iyi Hıristiyanlara gitmemi istediğinde, demek ki bana ve şehvetimin bilgisine sahip olabilesin diye bunu söylüyordun. Kocamın seninle onursuz bir şey yaptığımı sanmasından korkmasaydım seni hemen kuleye kapatırdım."

Ne var ki, Beatrice'in öfkesi çok geçmeden yatıştı.

> Kocam hâlâ hayattayken [10 Ağustos'ta ifade veriyordu] bir gün, Pathau olarak bilinen, şimdi Montaillou papazı olan Pierre Clergue'in babası olan Pons Clergue'in kardeşi Guillaume Clergue'in oğlu Raymond Clergue şatoda beni zorla yakaladı ve şehvetimin bilgisine sahip oldu. Ve bir yıl sonra kocam Béranger de Roquefort ölünce, bu Raymond beni açıkça istedi.
>
> Daha önce sözü edilen papaz, Raymond'un birinci dereceden kuzeni, Raymond'un benimle ilişkisi olduğunu bilmesine rağmen, bana sahip olmasına izin vermemi istedi. Kuzeninin bana sahip olduğunu bildiği halde böyle bir şeyi nasıl isteyebildiğini sordum. Papaz endişelenecek ya da

sıkılacak bir şey olmadığını bana anlattı. "Her şeyi biliyorum, fakat ben sana daha yararlı olabilir ve o piçin verdiğinden fazlasını verebilirim." İkisinin, papaz ve Raymond'un birlikte bana sahip çıkabileceklerini de söyledi. Benim yüzümden araları bozulacağı ve her biri beni diğerine kötüleyeceği için yaşadığım sürece böyle bir şeye izin vermeyeceğimi söyledim. Papazın bana ilk kez sahip olduğu andan itibaren Raymond'la cinsel ilişkim olmadı, zaman zaman çabalamasına rağmen. Bu nedenle, Raymond ile papaz arasında gizli bir nefret vardı.

Pierre Clergue ona ilk kez Büyük Perhiz sırasında saldırmıştı.

Günah çıkarmak için Montaillou Kilisesi'ne gittim. Oradayken, Azize Meryem sunağının arkasında itirafları dinleyen papaza gittim. Önünde diz çöktüğümde beni öptü ve dünyada hiçbir kadını beni sevdiği kadar sevmediğini söyledi. Dilim tutuldu ve günah çıkarmadan ayrıldım. Daha sonra, Paskalya Yortusu sırasında birkaç kez beni görmeye geldi ve şehvetimin bilgisine sahip olmasına izin vermemi istedi. Bir keresinde, bunu benim evimde istediğinde, bir papaz tarafından cinsel olarak sahip olunan bir kadının Tanrının yüzünü görmesine izin verilmediğini duyduğum için, bir papaz tarafından sahip olunmaktansa dört erkek tarafından sahip olunmayı yeğlediğimi söyledim. Aptal ve cahil olduğumu; zira kocası ya da başka bir erkek tarafından bilinmenin bir kadın için büyük bir günah olduğunu ve erkek kim olursa olsun, ister koca ister papaz, günahın aynı günah olduğunu söyledi. Ona göre kocayla yapılan daha da büyük bir günahtı; çünkü karı kocasıyla günah işlemediğine, başka erkeklerle günah işlediğine inanıyordu.

Beatrice temmuz başında bir gece, şatonun yakınındaki evinde pes etti; papaz en mübarek günlerde bile ara vermeksizin, haftada iki üç kez Beatrice'e uğradı. İlişki, Beatrice Prades'a gitmek üzere Montaillou'dan ayrılıncaya kadar bir buçuk yıl boyunca sürdü:

Pierre Clergue [22 Ağustos'ta itirafta bulunuyordu] orada da beni görmeye geldi. Aile adını bilmediğim çömezi Jean'ı beni alması için göndereceğini söyledi ve ertesi gece onunla yatmamı istedi. Razı oldum. O gece erkenden evde çömezi bekliyordum. Geldi ve gece karanlık olduğu için

onun peşinden Prades'daki Aziz Peter Kilisesi'ne gittim, içeri girdik. Orada Pierre Clergue'le karşılaştık; kilisenin içinde bir yatak hazırlamıştı. "Aziz Peter Kilisesi'nde böyle bir şeyi nasıl yapabiliriz?" dedim. Şu cevabı verdi: "O que gran dampnage y ora seint Peire?" [Herhalde şu anlama geliyor: Aziz Peter'e ne zararı dokunur ki?] Sonra yatağa girdik ve kilisede birlikte uyuduk. O gece o kilisede şehvetimin bilgisine sahip oldu. Şafak sökmeden bizzat kendisi beni kiliseden çıkardı ve oturduğum evin kapısına kadar beni götürdü.

Bundan kısa süre sonra, 15 Ağustos 1301'de Beatrice ikinci kocasıyla, ovadan bir erkekle evlendi. Bir sonraki hasat mevsiminde, Limoux'luymuş gibi davranan Montaillou papazı Beatrice'i görmeye geldi.

Evime geldi ve Limoux'da yaşayan kız kardeşim Gentille'in selam gönderdiğini söyledi ve onu içeri aldım. İkimiz evin kilerine indik; orada, hizmetçim Arnaud Teisseyre'in kızı Sibille kilerin kapısında beklerken bana sahip oldu. Önceki gece Sibille, papazın adına, Barcelona'dan kırmızı ve sarı ipek kordonlu bir *bliaud* getirmişti. Bana papazın ertesi gün geleceğini, başka kimsenin gelmeyeceğini ve birisi gelirse de papazla günah işlediğimizden kuşkulanmayacaklarını söylemişti. Ben papazla çiftleşirken bu hizmetçinin kilerin kapısında durmasının nedeni budur.

Soruşturmadan beş yıl kadar önce ikinci kez dul kalan Beatrice'in gönlü, o sırada yaşadığı yörenin papazı ve küçük kızının öğretmeni olan Barthélemy'ye yöneldi. Haziran'dan Hamsin Yortusu'na kadar, hep evde yalnız olduğu günlerde gündüz vakti onunla cinsel ilişkiye girdi. Daha sonra birlikte Pireneler'in Katalonya tarafına, Pailars Kontluğu'na gittiler. Bu bölgede papazlar, evlilikte olduğu gibi bir noter tarafından hazırlanan sözleşmelerle bağlandıkları metresleriyle birlikte açıkça yaşıyorlardı. Bu düzenleme bir yıl sürdü. Jacques Fournier'nin ön soruşturmasından ürken Beatrice Engizisyon'dan kaçmaya çalıştığında, panik halinde eski âşığıyla tekrar birlikte olmaya çalıştı.

Yanına aldığı eşyaları arasında bazı tuhaf nesneler bulundu. Engizisyoncuların bunların ne olduğu konusunda hiçbir kuşkuları yoktu: Cadı malzemeleri. Beatrice açıklıyordu:

Göbek bağları kızlarımın erkek bebeklerinden geldi ve şimdi vaftiz edilmiş Yahudi bir kadın onları yanımda taşırsam ve mahkemelik olursam kaybetmeyeceğimi söylediği için saklıyordum. Torunlarımın göbek bağlarını alıp saklamamın nedeni budur. O günden beri mahkemelik olmadım ve etkilerini sınama fırsatım olmadı.

Kanlı çarşaflar kızım Philippa'nın âdet kanıyla lekeli çarşaflardır. Vaftizli Yahudi kadın, kızımdan çıkan ilk kanı saklar ve âdet kanını kocasına ya da herhangi bir erkeğe içirirsem o erkeğin başka bir kadına ilgi göstermeyeceğini bana söyledi. Bu yüzden uzun zaman önce kızım Philippa ilk âdetini gördüğünde yüzüne baktım. Yüzü maviydi ve ona ne olduğunu sordum. Bana vulvadan kan kaybettiğini söyledi. Vaftizli Yahudinin bana söylediklerini hatırladım ve kızım Philippa'nın kanla lekelenmiş geceliğinden bir parça kopardım; bu bana yeterli görünmediği için, tekrar âdet gördüğünde kana batırıp ıslatması için bir parça bez verdim. Dediğimi yaptı. Kızım evlendikten sonra bezden âdet kanını çıkarıp kocasına içirmek niyetiyle bu bezleri kuruttum. Philippa bu yıl nişanlandı ve yavuklusuna bu içecekten vermeyi planladım. Fakat Philippa'nın şehvetinin bilgisine sahip oluncaya kadar beklemenin daha iyi olacağına karar verdim. Tutuklandığımda evlilik henüz cinsel birleşmeyle tamamlanmamış ve gerdek gecesi olmamıştı; bu yüzden kocaya içecek bir şey vermedim.

Bu bez parçalarını tütsü taneleriyle birlikte çantama koydum, bunları kötü bir işte kullanma niyetinde değildim. Olay bundan ibarettir. Tütsünün kötü bir amacı yoktu. Bu yıl kızımın başı ağrıdı. Bana, başka şeylerle karıştırılan tütsünün bu rahatsızlığı iyileştirebildiği söylendi. Torbamda bulunan tütsü taneleri bundan artanlardı. Onlarla başka bir şey yapma niyetim yoktu.

Ayna, kınlı bıçak ve keten parçası – bunları herhangi bir büyü yapmak ya da herhangi bir kötülük yapmak için yanımda taşımıyordum.

Musline sarılı tohumlar, yer sarmaşığı olarak bilinen bitkinin tohumlarıdır. Bu yıl bir hacı bana verdi ve düşme hastalığına [sara] iyi geldiğini söyledi. Torunum, kızım Condors'un oğlu, bu yıl bir sara nöbeti geçirdiği için bu tohumları kullanmak istedim. Fakat kızım bana oğlunu Aziz Paul Kilisesi'ne götürdüğünü, çocuğun hastalıktan kurtuldu-

ğunu ve oğluna başka bir tedavi uygulanmasını istemediğini söyledi. Bu yüzden tohumları kullanmadım.

— Başka kötü büyüler yaptın mı? Öğrettin mi? Bunları kimseye öğrettin mi?

— Hayır. Fakat bazen Papaz Barthélemy'nin bana büyü yaptığını düşündüm; çünkü ona gereğinden fazla tutkuyla âşıktım ve onunla ilk kez birlikte olduktan sonra âdet kanamalarımın kesilmesine rağmen hep onunla birlikte olmak istiyordum. Bunu kendisine sordum. Hep inkâr etti.

Her iki kadın sapkınlıktan vazgeçme yemini etti, bağışlandı ve 3 Mart 1321'de sapkınlıktan ötürü Engizisyon mahkemesinin huzuruna çıktı. 8 Mart'ta "duvar"a, yani ömür boyu hapse mahkûm edildiler. Fakat 4 Temmuz 1322'de her ikisinin de cezası hafifletildi. Serbest bırakıldılar; yaşadıkları sürece giysilerinin üzerinde sarı bir haç taşımaları gerekiyordu; bu, halkı uyarmak ve bir zamanlar lekeli olan bu vücutlara çok yaklaşılmasını önlemek için bir işaretti.



Notlar

Kadınları Dahil Etmek

1 Christine de Pisan, *La cité des dames,* (Paris: Stock-Moyen Age, 1986), s. 37-38.

2 İfade, Joan Kelly'den alınmıştır; "The Social Relation of the Sexes. Methodological Implications of Women's History", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1 (4) 1976: 810; Joan Kelly, *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 2'de yeniden yayımlanmıştır.

3 Bu çizgideki Fransızca çalışmaların iyi bir örneği olan, Régine Pernoud, *La femme au temps des cathédrales* (Paris: Stock, 1980), istisna kadınlara ayrılan birçok eserin doğal bir sonucudur.

4 Poitiers'de 1976'da toplanan bir kolokyumda böyle bir işe kalkışılmıştır. Yararlı bir kaynakçayı ve kimi ilginç hipotezleri içeren tutanaklar, *La femme dans les civilisations des Xe-XIIIe siècles* başlığıyla yayımlanmıştır (Poitiers, 1977).

5 Kelly, "The Social Relations of the Sexes", s. 4.

6 Bkz. Sherry B. Ortner ve Harriet Whitehead, yay. haz., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

7 Gayle Rubin, "The Traffic in Women", R. Reiter Rapp, yay. haz., *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1976) içinde, s. 159, 179.

8 C.P. MacCormack ve M. Strathern, yay. haz., *Nature, Culture, and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

9 İlk Amerikan derlemeler, arasında bkz. Susan Mosher Stuard, yay. haz., *Women in Medieval Society* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976); R. Bridenthal ve C. Koonz, *Becoming Visible. Women in European History,* gözden geçirilmiş basım (Boston: Houghton Mifflin, 1988), Ortaçağ'ın epey ötesine uzanır; Derek Baker, yay. haz., *Medieval Women* (Oxford: Blackwell, 1978), öncelikle kadın yöneticiler ve dini kadınlarla ilgilenir. Daha yakın zamanda Stuard, İngiltere, Fransa, İtalya, ABD ve Almanya'da kadın tarihyazımı üzerine yeni bir derleme yayımladı: *Women in Medieval History and Historiography* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987). Ayrıca bkz. Julius Kirshner ve Suzanne F. Wemple, *Women of the Medieval World* (Oxford: Blackwell, 1985). Daha özgün konulardaki derlemeler, notlarda anılmaktadır.

10 E.E. Power, *Medieval People*'ın (Methuen, 1924), kadınlar üzerine iki bölümü vardır. Ayrıca bkz. E.E. Power, *Medieval English Nunneries* (Cambridge,

1922). Eileen Power'ın ölümünden sonra yayımlanan *Medieval Women*, yay. haz., M.M. Postan, (1975), Power'ın yazmaya ömrünün yetmediği bir kitabın temeli olarak II. Dünya Savaşı'ndan önce yazılan denemeleri ve dersleri derler.

11 Yvonne Knibiehler, "Chronologie et histoire des femmes?", Michelle Perrot, yay. haz., *Une histoire des femmes est-elle possible?* (Paris-Marseilles: Rivages, 1984) içinde, s. 50-57.

12 Joan Kelly Gadol, "Did Women Have a Renaissance?" Bridenthal ve Koonz, *Becoming Visible* içinde, s. 137-164; Kelly, *Women, History, and Theory*, s. 19-50'de yeniden yayımlanmıştır. Joann MacNamara ve Suzanne F. Wemple, *Feminist Studies*, 1973'teki "The Power of Women through the Family in Medieval Europe, 500-1100"de (Mary Hartman ve Lois W. Banner, yay-haz, *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* [New York: Harper-Row, 1974] s. 103-118'de ve Mary Erler ve Maryanne Kowaleski, yay-haz, *Women and Power in the Middle Ages* [Atina-Londra: University of Georgia Press, 1988] s. 83-101'de yeniden yayınlanmıştır) sorunu gündeme getirdiler; ayrıcà bkz. aynı yazarların, "Sanctity and Power: The Dual Pursuit of Medieval Women", Bridenthal ve Koonz, *Becoming Visible* içinde, s. 90-118.

13 Bkz. Judith C. Brown, " A Woman's Place Was in the Home: Women's Work in Renaissance Tuscany", Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan ve Nancy J. Vickers, yay. haz., *Rewriting the Renaissance. The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1986) içinde, s. 206-226.

14 Erler ve Kowaleski, yay. haz., *Women and Power*, s. 1-13.

Düzeni Sağlamak

1 "Buon cavallo e mal cavallo vuole sprone; buona donna e mala donna vuol signore, e tale bastone." Paolo da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, no. 209, V. Branca, yay. haz., Mercanti scrittori (Milano: Rusconi, 1986) içinde, s. 43.

2 Bu özel/kamusal çatalının sonuçları konusunda bkz. Jean B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981); Gianna Pomata, "La storia delle donne: Una questione di confine", *Gli strumenti della ricerca*, Cilt 2 (Floransa: La Nuova Italia, 1983) içinde.

3 Bkz. S.B. Ortner, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" M.Z. Rosaldo ve I. Lamphere, yay. haz., *Woman, Culture, and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974) içinde; Eleanor Burke Leacock ve J. Nash'ın eleştirisi, "Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes", Eleanor Burke Leecock, yay. haz., *Myths of Male Dominance* (New York-Londra: Monthly Review Press, 1981) içinde; ayrıcı bkz. C. MacCormack ve M. Strathern, yay. haz., *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

1. Ruhban Bakış

Kolaylık olsun diye, daha iyi baskılar var olduğunda bile, Kilise Babaları'na ve Ortaçağ'a ait kaynaklar konusunda, genelde Jacques Paul Migne, yay. haz., *Patrologia Latina*'ya, 221 cilt (Paris, 1844-1864) gönderme yapılmıştır; bundan böyle *PL* olarak anılacaktır.

1 Marie-Thérèse d'Alverny, "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977): 105.
2 René Metz, "Le statut de la femme en droit canonique médiéval", *Recueils de la société Jean Bodin* 12'nin *La Femme* (1962) özel sayısı içinde, s. 59-82.
3 Raoul Manselli, "La Chiesa e il francescanesimo femminile", *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo* XIII (Assisi, 1980) içinde, s. 242.
4 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 168.
5 Tekvin 2:20.
6 Roberto Zapperi, *L'homme ancient. L'homme, la femme et le pouvoir* (Paris, 1983), s. 19-25.
7 Tekvin 3:16-20.
8 Milano'lu Ambrosius, *PL* 14, st. 303.
9 Tertullianus, *PL* 1, st. 1305.
10 Cluny'li Odo, *PL* 133, st. 556.
11 Chartres'lı Yves, *PL* 162, st. 279.
12 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 126.
13 Yuhanna 18:17.
14 Torino'lu Maximus *PL* 57, st. 350.
15 Rennes'li Marbode, *PL* 171, st. 1486.
16 Augustinus, aktaran Jean Deumeau, *Le peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècle)* (Paris, 1978), s. 306.
17 Guy Devailly, "Un évêque et un prédicateur errant au XIIe siècle: Marbode de Rennes et Robert d'Arbrissel", *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne* 57 (1980): 163-170.
18 Rosario Leotta, yay. haz., *Marbodi liber decem capitulorum* (Roma, 1984).
19 Rennes'li Marbode, *PL* 171, st. 1698-1699.
20 Lavardin'li Hildebert, *PL* 171, st. 1482.
21 *I P* III, 7.
22 Sevilla'lı Isidorus, *PL* 82, st. 417.
23 Caen'li Roger, *PL* 158, st. 697.
24 Peter Damian, *PL* 145, st. 410.
25 Sevilla'lı Isidorus, *PL* 82, st. 275.
26 Hieronymus, *PL* 22, st. 408.
27 Augustinus, *PL* 38, st. 1108.
28 Canterbury'li Anselmus, *PL* 158, st. 406-407.
29 Bkz. Henri Barre, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur des origines à saint Anselme* (Paris, 1963), s. 75.
30 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 234-235.
31 Matta 1:25.
32 Luka 1:34.
33 Büyük Gregorius, *PL* 76, st. 1197.
34 Rheims'li Hincmar, *PL* 125, st. 694.
35 Hezekiel 44: 2.
36 Deutz'lu Rupert, *PL* 167, st. 1493.
37 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 249-250.
38 Lavardin'li Hildebert, *PL* 171, st. 813.
39 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 265-267.
40 *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, yay. haz. Thomas Lemy, Malines, II, 1886, s. 264.
41 Peter Chrysologus, *PL* 52, st. 576.
42 Lavardin'li Hildebert, *PL* 171, st. 193-194.

43 a.g.e., s. 959.
44 Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. La mariage dans la France féodale* (Paris, 1981), s. 142-147, 192-193.
45 Rennes'li Marbode, *PL* 171, st. 1700.
46 Lavardin'li Hildebert, *PL* 171, st. 967.
47 Jean-Yves Tilliette, "Les modèles de sainteté du IXe au XIe siècle d'après le témoignage des récits hagiographiques en vers métriques", *Santi e demoni nell'alto Medioevo, Atti della 36a Settimana di studi sull'alto Medioevo* (Spoleto, 1989) içinde, s. 381-406.
48 Peter Damian, *PL* 145, st. 599-601.
49 Geneviève Hasenohr, "La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise: l'enseignement des 'Journées chrétiennes' da la fin du Moyen Age", *Frau und spatmittelalterlicher Alltag* (Viyana, 1986) içinde.
50 Pierre Toubert, "La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens", *Il matrimonio nella società altomedievale* (Spoleto, 1977) içinde, s. 259-160.
51 Patrick Corbet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et saintété feminine autour de l'an mil* (Sigmaringen, 1986).
52 François Dolbeau, "Vie latine de sainte Anne, composie au XIe siécle par Etienne, abbé de Saint-Urbain", *Analecta bollandiana* 105 (1987): 42-43, 52-57.
53 Duby, *La femme*, s. 147-150.
54 Jane Tibbetts Schulenburg, "Sexism and the Celestial Gynecaeum, from 500 to 1200", *Journal of Medieval History* 4 (1978): 122.
55 Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter* (Berlin, 1962).
56 Lavardin'li Hildebert, *PL* 171, st. 149.
57 Muhterem Peter, *PL* 189, st. 214.
58 Rennes'li Marbode (?), *PL* 171, st. 1599.
59 Luka 7:38.
60 Victor Saxer, "Maria Maddalena, santa", *Bibliotheca sanctorum*, Cilt 8 (Roma, 1967) içinde, st. 1089.
61 Dominique Iogna-Prat, "'Bienheureuse polysémie'. La Madeline du 'Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdalenae' attributé à Odon de Cluny (Xe s.)", Eve Duperray, yay. haz., *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres* (Paris, 1989) içinde, s. 21, 29.
62 Cella'lı Peter, *PL* 202, st. 837.
63 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 270-272.
64 Cluny'li Odo (?), *PL* 133, st. 721.
65 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 274.
66 Aynı kaynak.
67 Origenes, *Patrologia graeca*, st. 158.
68 Milano'lu Ambrosius, *PL* 14, st. 279.
69 Vendôme'lu Geoffroy, *PL* 157, st. 231-234.
70 Hieronymus, *PL* 22, st. 398.
71 Rennes'li Marbode (?), *PL* 171, st. 1631-1632.
72 Tekvin 1:27.
73 Korinthoslulara I, 11:7.
74 Jacques Dalarun, *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud* (Paris, 1986), s. 80-91, 101-113.
75 Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981).
76 Jean Leclercq, "Un témoin de l'antiféminisme au Moyen Age", *Revue bénédictine* 80 (1970): 304-305.

77 Jean Leclercq, "Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie", *Revue d'ascétique et de mystique* 30 (1954): 368.
78 Aquino'lu Tommaso, *Summa theologica* I, Q 92.
79 Tournai'li Gilbert, *Collectio de scandalis Ecclesiae*, yay. haz. Autbert Stroick, *Archivum franciscanum historicum* 24 (1931) içinde, s. 61-62.
80 Aquino'lu Tommaso, *Summa theologica* II-II, Q 177, a 2.
81 Gratianus, *Decretum* I, D XXIII, c 29 ve II, C XXXIII, Q 5, c 12-19.
82 Timoteosa I, 2:12.
83 Victor Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Ocident des origines à la fin du Moyen Age* (Auxerre-Paris, 1959), I, 183-255.
84 Daniel Russo, "Entre le Christ et Marie: la Madeleine dans l'art italien des XIIIe-XIVe siècles", Duperray, yay. haz., *Marie Madeleine dans la mystique* içinde, s. 33-47.
85 Schulenberg, "Sexism", s. 127, 131.
86 Rudolph Bell, *Holy Anorexia* (Chicago-Londra, 1985), s. 146.
87 Giunta Bevagnati, *Vita b. Margaritae de Cortona, Acta sanctorum* (Paris, 1865), s. 317.

2. Kadın Doğası

1 Mirko D. Grmek, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* (Paris: Payot, 1983), s. 227 vd..
2 İbn Sina, *El Kanun fi't-Tıb*, çev. Cremona'lı Gerard (Milano: P. de Lavagnia, 1473), kitap 3, fen. 20, tr. I, c. I. İngilizce çeviri, Danielle Jacquart ve Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985)'dan alınan Fransızca çevirilere dayanmaktadır.
3 Oswei Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1973).
4 Claude Thomasset, yay. haz., *Placides et Timéo ou Li Secrés as philosophes* (Paris-Cenevre: Droz, 1980), s. 117, par. 259.
5 Ortaçağ anatomisi üzerine bkz. George Washington Corner, *Anatomical Texts of the Earlier Middle Ages*, Carnegie Institution of Washington, yayın no. 364 (Washington, D.C.: National Publishing Company, 1927). Ayrıca bkz. Franz Redeker, "Die 'Anatomia Magistri Nicolai Physici' und ihr Verhältnis zur 'Anatomia Cophonis' und 'Ricardi'", doktora tezi, Leipzig Üniversitesi, 1917, s. 67-86.
6 Conches'li William, *Dialogus de Substantiis* (Strasburg: J. Rihelius, 1567), s. 253.
7 *Spurii Libri Galeno ascripti*, (Venedik: Giunta, 1597), fol. 59 recto - 60 verso'da yayımlandı; V. Passalacqua tarafından İtalyancaya çevrildi, "Microtegni seu de spermate", *Traduzione e commento* (Roma: Roma Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü, 1958).
8 Bingen'li Hildegard'da seks ve jinekoloji konusunda bkz. John Cadden, "It Takes All Kinds: Sexuality and Gender Differences in Hitdegard of Bingen's Book of Compoünd Medicine", *Tradition* (1984) içinde, s. 149-174.
9 Thomas de Cantimpré, *Liber da natura rerum I*, yay. haz. H. Boese (Berlin-New York: W. de Gruyter, 1973), s 72.
10 M.A. Hewson, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception* (Londra: Athlone, 1975), s. 21 vd..

11 Bu ifade, Romalı Giles'in *D e formatione orporis humani*'sinde ve Aquino'lu Tommaso'nun *Summa Theologica*'sında sık sık geçer.
12 René Descartes, *La description du corps humain et de toutes ses fonctions*, Charles Adam ve Paul Tannery, yay. haz., *Oeuvres de Descartes* (Paris: Vrin, 1974), XI içinde, s. 253.
13 Georges Duby, *Mâle Moyen Age: De l'amour et autres essais* (Paris: Flammarion, 1988), s. 42.
14 *Trotulae de Mulierum Passionibus ante, in et post Partum* (Strasburg: J. Schott, 1654). Trotula de Ruggerio, *Sulle malattie delle donne*, yay. haz. Pina Cavallo Boggi, çev. Matilde Nubié ve Adriana Tocco (Torino: La Rosa, 1979).
15 Elyazmasının tasviri, G. Beaujouan, "Manuscrits médicaux du Moyen Age conservés en Espagne", *Mélanges de la Casa de Velazquez* 8 (1972) içinde, s. 173.
16 P.F. Dembovski, yay. haz. *Ami et d'Amile-Chanson de geste* (Paris: Champion, 1987).

3. Korunan Kadın

1 Lille'li Alan, *Summa de arte praedicatoria*, J.P. Migne, *Patrologia Latina* 210 içinde, s. 111-195; Vitry'li James, *Sermones vulgares*, Ms. Paris B.N. Lat. 17509; Tournaili Gilbert, *Sermones ad omnes status*, yay. haz. Johannem de Vingle (Lyon, 1511).
2 Beavais'lı Vincent, *De eruditione filiorum nobilium*, yay. haz. Arpad Steiner (Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1938); William Peraldo, *De eruditione principum*, Aquino'lu Tommaso, *Opera Omnia* (Parma, 1865), XVI içinde, 390-476.
3 Galli John, *Communiloquium* (Georgium de Arrivabenis Mantuanus, Venetiis 1496); fols. 1r-166v; Voragine'li Jacob, *Sermones de tempore*, yay. haz. Simonem de Luere (Venedik, 1497); *Chronica civitatis Ianuensis*, yay. haz. Giovanni Monteleone (Roma, 1941).
4 Novara'lı Philip, *Les quattres âges de l'homme*, yay. haz. Marcel de Fréville (Paris, 1888).
5 Fransa Kralı IX. *Louis, Lettre à sa fille Ysabelle, in Vie de saint Louis par le confesseur de la reine Marguerite, Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, yay. haz. Daunon ve Naudet (Paris, 1840), XX içinde, 82-83; Champagne'lı Durandus, *Speculum dominarum*, Ms. Paris B.N. Lat. 6784.
6 Romalı Giles, *De regimine principum libri III*, yay. haz. Bartholomaum Zanettum (Roma. 1607).
7 Humbertus de Romanis, *Liber de eruditione praedicatorum, Maxima Bibliotheca Veterum Patrum et antiquorum Scriptorum*, yay. haz. Anissonios (Lyon, 1677), XXV içinde, 424-567.
8 Barberinolu Francesco, *Reggimento e costumi di donna*, yay. haz. Giuseppe Edoardo Sansone (Torino: Loescher-Chiantore, 1957), s. 9.
9 William Peraldo, *Summa de virtutibus et vitiis*, yay. haz. Paganinium de Paganinis (Venedik, 1487), fol. 207r.
10 Vitry'li James, *Ad viduas et continentes*, Sermon I, fol. 142v; Peraldo, *Summa*, fol. 207v.
11 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 10.
12 Romalı Giles, *De regimine*, s. 340-347.
13 Novara'lı Philip, *Les quatres âges*, s. 16.

14 Humbertus de Romanis, *Ad mulieres malas corpore sive meretrices*, s. 506.
15 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 20.
16 a.g.e., s. 200-203.
17 Humbertus de Romanis, *Ad mulieres nobiles*, s. 504.
18 IX. Louis, *Lettre à sa fille Ysabelle*, s. 83.
19 Champagne'lı Durandus, *Speculum dominarum*, fol. 15rv.
20 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 15.
21 Aquino'lu Tommaso, *Summa Theologica*, II-II, q. 151, a. 1, 1.
22 Christine de Pisan, *La cité des dames*, çev. Eric Hicks ve Thérèse Moreau (Paris: Stock-Moyen Age, 1986), s. 275-278; *Le trésor de la cité des dames (Le livre des trois vertus)*, yay. haz. Denis Janot (Paris, 1536).
23 *Le ménagier de Paris*, yay. haz. Jérôme Pichon, 2 cilt (Paris: Techener, 1846); Giovanni Dominici, *Regola del governo di cura familiare*, yay. haz. Piero Bargellini (Floransa: Fiorentina, 1927); *Le livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles*, yay. haz. Anatole de Montaiglon (Paris: P. Iannet, 1854); *Simone Fidati da Cascia, Rgola ovvero dottrina a una sua figliuola spirituale*, Nicola Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia. I suoi scritti editi ed inediti* (Roma: Tip. del Campidoglio, 1898), II içinde, 223-241.
24 Francisco Ximenez, *Lo libre de les dones*, yay. haz. F. Naccarato, 2 cilt (Barselona: Curial, 1981).
25 Siena'lı Girolamo, "Il soccorso dei poveri", *Scrittori di religione del Trecento. Testi originali*, yay. haz. Giuseppe De Luca (Torino: Einaudi, 1977), II, 277-328.
26 Siena'lı Bernardino, *Le prediche volgari inedite. Firenze 1424-1425. Siena 1427*, yay. haz. Dionisio Pacetti (Siena: Cantagalli, 1935); *Le prediche volgari*, yay. haz. Ciro Cannarozzi, 5 cilt (Floransa: Fiorentina, 1934-1940); *Quadragesimale de christiana religione, Opera Omnia*, cilt I-II (Ad Claras Aquas, 1950) içinde; *Quadragesimale de Evangelio aeterno*, cilt III-V (1956); *Sermones imperfecti*, cilt VIII (1963), s. 1-160; *Prediche volgari sul Campo di Siena* 1427, yay. haz. Carlo Delcorno, 2 cilt (Milano: Rusconi, 1989).
27 Floransalı Antonino, *Opera a buon vivere*, yay. haz. Francesco Palermo (Floransa, 1866).
28 Giovanni Certosino, *Decor puellarum*, Nicolaum Jenson için (Venedik, 1461); *Gloria mulierum, ovvero Ordine delle donne maritate*, Nicolaum Jenson için (Venedik, 1471).
29 Carthusian Dionysius, *De laudabili vita coniugatorum, Opera Omnia*, XXXVIII (Tournai, 1909) içinde, s. 55-117; *De laudabili vita viduarum*, s. 119-142; *De laudabili vita virginum*, s. 157-178.
30 Romalı Giles, *De regimine*, s. 342.
31 William Peraldo, *Summa*, fol. 298r.
32 a.g.e., fol. 210vb.
33 Novara'lı Philip, *Les quatres âges*, s. 18; Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 12-13.
34 Vitry'li James, *Ad virgines. Sermo I*, fol. 146v.
35 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 95.
36 Megenberg'li Conrad, *Yconomica*, yay. haz. Sabine Krüger, Monumenta Germaniae Historica içinde, *Staatsschriften des späteren Mittelalters*, III, 5 (Stuttgart: A. Hiersemann, 1973-1984), s. 112-113.
37 Champagne'lı Durandus, *Speculum dominarum*, fol. 37r-38r.
38 Andrea Cappellano, *De amore*, yay. haz. E. Trojel (Münih: Eidos, 1964), s. 346.
39 Francisco Ximenez, *Lo libro de les dones*, I, 20.
40 Romalı Giles, *De regimine*, s. 272.

41 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 59, 62, 88.
42 Voragine'li Jacob, *Chronica*, s. 191; Augustinus, *Sermo IX: De decem cordis, Sermones ad populum, PL* içinde 38, 84.
43 Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo, 1968).
44 Voragine'li Jacob, *Quinta feria quintae hebd. Sermo II, Sermones Quadrigesimales*, Simonem de Luere için (Venedik, 1497) içinde, fol. 55rb-55va.
45 Vitry'li James, *Ad virgines, Sermo I*, fol. 146rb; Tournai'li Gilbert, *Ad virgines et puellas. Sermo II*, fol. 147vb.
46 Siena'lı Bernardino, *Sermo XLVI. Feria V Post dom. de Passione. De Multitudine malorum quae ex vanitatibus subsequuntur, Quadragesimale de Christiana Religione*, II içinde, 77.
47 Romalı Giles, *De regimine*, s. 270-271.
48 Vitry'li James, *Ad moniales grisias, cistercenses, albas*, fol. 53vb-55vb; Tournai'li Gilbert, *Ad virgines et puellas. Sermo IV*, fol. 150vb-153ra
49 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 13, 27, 213.
50 Romalı Giles, *De regimine*, s. 278-281.
51 Tournai'li Gilbert, *Ad virgines et peullas. Sermo V*, fol. 153va.
52 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 27.
53 Floransalı Antonino, *Opera a buon vivere*, s. 164.
54 Siena'lı Girolamo, *Il soccorsa dei poveri*, s. 312.
55 Novara'lı Philip, *Les quatres âges*, s. 16.
56 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 17.
57 Romalı Giles, *De regimine*, s. 271-272.
58 Champagne'lı Durandus, *Speculum dominarum*, fol. 15v.
59 Christine de Pisan, *La cité des dames*, s. 59-60.
60 Romalı Giles, *De regimine*, s. 272
61 a.g.e., s. 283-286.
62 Novara'lı Philip, *Les quatres âges*, s. 16.
63 Certaldo'lu Paolo, *Libro di buoni costumi*, yay. haz. Alfredo Schiaffini (Floransa: Le Monnier, 1945), s. 126.
64 Beavais'lı Vincent, *De eruditione*, s. 176-177; William Peraldo, *De eruditione*, s. 457-458; Barberinolu Francesco, *Reggimento*, s. 15, 17-19, 39, 148-149; Romalı Giles, *De regimine*, s. 344-345.
65 Giovanni Dominici, *Regola*, s. 11-12; Francisco Ximinez, *Lo libre de les dones*, I, 91-92; Giovanni Certosino, Decor puellarum, V, 9.
66 Beavais'lı Vincent, *De eruditione*, s. 176.

4. İyi Karı

1 Robert de Sorbonne, *De matrimonio*, Jean Barthélemy Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latines de la Bibliothèque nationale* (Paris: Klincksieck, 1890), I içinde, s. 200.
2 Bu bölümde anılan metinlerin birçoğu, bir önceki bölümdekilerle aynıdır; referanslar aynı basımlara yapılmıştır. Tournai'li Gilbert'in *Sermones: Ad coniugatas*'ı için (hepsi Sara'yı model olarak kullanır), daha önce anılan basım sadece üç vaazı içerir, fol. 140va-142rb. Diğer iki vaaz Ms. Milano Ambr. F. 57 supp., fol. 171rb-174ra'dan alınmıştır. Voragine'li Jacob, *Dom. II post fest. Trin. Sermo II, Sermones de tempore*, fol. 78v-79r içinde; William Peraldo, *De eruditione*, s. 463-464; Beavais'lı Vincent, *De eruditione*, s. 197-206; Kü-

çük Paulinus (öl. 1344), *Trattato de regimine rectoris*, yay. haz. Adolfo Mussafia (Viyana-Floransa: Tendler-Vieusseux, 1868), s. 73-74.
3 Champagne'lı Durandus, *Speculum dominarum*, fols. 132r, 180v.
4 Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale* (Paris: Hachette, 1982).
5 Philippe Delhaye, "Le dossier anti-matrimonial da l'*Adversus Jovinuanum* et son influence sur quelques écrits latins du XIIe siècle", *Medieval Studies* 13 (1951): 65-86.
6 Francisco Ximenez, *La libre de los dones*, I, 117-144; Carthusian Dionysius, *De laudab. vita coniug.*, s. 70; Spoleto'lu Cherubino, *Regola della vita matrimoniale* (Bologna: Romagnoli, 1888), s. 28-32.
7 Tournai'li Gilbert, *Ad coniugatas. Sermo I*, fols. 171v-172r.
8 Voragine'li Jacob, *Dom. II post fest. Trin. Sermo II*, fol. 78v.
9 Nicolas Oresme, *Le livre de Yconomique d'Aristote*, yay. haz. Albert Douglas Menut, *Transactions of the American Philosophical Society* 47 (1957) içinde, s. 844.
10 Humbertus de Romanis, *In solemnibus conviviis nuptiarum*, s. 539-540.
11 Saksonyalı Albert, *Expositio librorum Economicorum*, yay. haz. Vicente Beltran de Heredia, *La Sciencia Tomista* 46 (1932) içinde, 327-328.
12 Christine de Pisan, *Le trésor*, fol. 15r-17r.
13 Tournai'li Gilbert, *Ad coniugatas. Sermo II*, fol. 173va-174vb.
14 William Peraldo, *Summa de virtutibus et vitiis*, fol. 70va-71rb.
15 Voragine'li Jacob, *Chronica*, s. 195-198.
16 Tournai'li Gilbert, *Ad coniugatas. Sermo II*, fol. 174r.
17 Albertus Magnus, *Super Ethica*, yay. haz. Wilhelmus Kubel, *Opera Omnia* (Münster: Aschendorff, 1987), XIV içinde, 638; Aquino'lu Tommaso, *Sententia libri Ethicorum, Opera Omnia iussu Leonis XIII edita* (Roma: S. Sabina, 1969), XLVII içinde, 489.
18 John Buridanus, *Quaestiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Oxford: H. Cripps, 1637), s. 762.
19 Christine de Pisan, *Le trésor*, fol. 26v-27r.
20 Christine de Pisan, *Le ménagier*, I, 96-168.
21 Vitry'li James, *Ad coniugatos. Sermo II*, fol. 137vb.
22 Tournai'li Gilbert, *De decem praeceptis Decalogi. Sermo II*, fol. 220va-b.
23 Voragine'li Jacob, *Dom. XX post fest. Trin. Sermo II*, fol. 123vb.
24 Romalı Giles, *De regimine*, s. 248-249.
25 Aquino'lu Tommaso, *Summa contra Gentiles*, III, 123; Saksonyalı Albert, *Expositio librorum economicorum*, s. 323; Nicolas Oresme, *Le livre de Yconomique*, s. 837; John Buridanus, *Quaestiones in octo libros Politicorum Aristotelis* (Oxford: 1640), s. 85.
26 Chobham'lı Thomas, *Summa confessorum*, yay. haz. Frank Broomfield (Paris: Louvain, 1968), s. 375.
27 Pierre Dubois, *De recuperatione terre sancte*, yay. haz. Charles-Victor Langlois (Paris: A. Picard, 1891), s. 50-52.
28 Vitry'li James, *Ad coniugatos. Sermo I*, fol. 135rb; Robert de Sorbonne, *De matrimonio*, s. 199-200; William Peraldo, *De eruditione*, s. 443.
29 Bagnoregio'lu Bonaventura, *Commentaria in IV libros Sententiarum, Opera Omnia* (Ad Claras Aquas, 1892-1902), II içinde, s. 432; Megenberg'li Conrad, *Yconomica*, s. 32-34.
30 Voragine'li Jacob, *Dom. I post oct. Epiph. Sermo I*, fol. 15v.
31 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 101-102.

32 Christine de Pisan, *Le ménagier*, s. 185-186.
33 Christine de Pisan, *Le trésor,* fol. 27r, 101r, 118v, 130v.
34 William Peraldo, *De eruditione*, s. 444.
35 John Bromyard, *Summa praedicantium*, apud Dominicium Nicolinium (Venedik, 1586), II, 15va.
36 Certaldo'lu Paolo, *Libro di buoni costumi*, s. 91.
37 Voragine'li Jacob, *Chronica*, s. 188.
38 Romalı Giles, *De regimine*, s. 256-257.
39 Tournai'li Gilbert, *Ad coniugatas. Sermo II*, fol. 174ra.
40 Voragine'li Jacob, *Dom. I post oct. Epiph. Sermo III*, fol 16vb.
41 Gorran'lı Nicholas, *In omnes divi Pauli Epistolas elucidatio*, yay. haz. J. Keerbergium (Antwerb, 1617), s. 525.
42 Bonaventura, *Comm. In Sent.*, IV, 678.
43 Tournai'li Gilbert, *De sacramento matrimonii. Sermo,* fol. 217r; John Bromyard, *Summa praedicantium*, II, 15v; Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 109.
44 Champagne'lı Durandus, *Speculum dominarum*, fol. 11v-12r.
45 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 225, 227, 230.
46 Megenberg'li Conrad, *Yconomica*, s. 73-78.
47 Voragine'li Jacob, *Chronica*, s. 205-206.
48 Aquino'lu Tommaso, *Sent. libri Ethicorum*, s. 469.
49 Aquino'lu Tommaso, *Super Ethica*, s. 665; Aquino'lu Tommaso, *Summa Theologica*, II, II, q.26, a.10; John Buridanus, *Quaestiones in libros Ethicorum*, s. 757-760.
50 Voragine'li Jacob, *Dom. XVI post fest. Trin. Sermo III*, fol. 114r.
51 Voragine'li Jacob, *Dom. infra oct. Epiph. Sermo I*, fol. 12vb; Tournai'li Gilbert, *Ad coniugatas. Sermo III*, fol. 140 va-b.
52 Novara'lı Philip, *Les quatres âges*, s. 20.
53 Tournai'li Gilbert, *Ad adolescentes. Sermo I*, fol. 178v.
54 Barberino'lu Francesco, *Reggimento*, s. 133.
55 Aquino'lu Tommaso, *Expositio in omnes S. Pauli Epistolas, Opera Omnia* (Parma: Fiaccadori, 1862), XIII içinde, 201.
56 Christine de Pisan, *Le trésor*, fol. 30r-32r, 100v, 120rv, 128v.
57 Tournai'li Gilbert, *Ad coniugatas. Sermo III*, fol. 141vb.
58 Lucca'lı Tolomeo (öl. 1326-7), *De regimine principum ad regem Cypri*, Aziz Aquino'lu Tommaso, *Opera Omnia* (Parma: Fiaccadori, 1864), XVI içinde, 275.
59 Nicolas Oresme, *Le livre de Yconomique*, s. 827.
60 Tournai'li Gilbert, *Ad coniugatas. Sermo III*, fol 142r.
61 a.g.e., fol. 142ra-b.
62 William Peraldo, *De eruditione*, s. 464; Beavais'lı Vincent, *De eruditione*, s. 203-206.
63 Voragine'li Jacob, *Dom. II post fest. Trin. Sermo II*, fol. 78vb.
64 Philip J. Jones, "Florentine Families and Florentine Diaries in the Fourteenth Century", Evelyn M. Jamison, yay. haz., *Studies in Italian Medieval History* (Roma, 1956) içinde, s. 183-205; Fulvio Pezzarossa, "La memorialistica fiorentina tra Medioevo e Rinascimento. Rassegna di studi e testi", *Lettere Italiane* (1979) içinde, s. 96-138.
65 Francesco Barbaro, *De re uxoria liber*, yay. haz. Attilio Gnesotto, *Atti e memorie della R. Accademia di Sc. Lett. e Arti in Padova* 32 (1915-16) içinde, 6-105; Giovanni Campano, *De dignitate matrimonii, Opera Omnia* (Roma: 1495; yeniden basım Hain: Meisenheim, 1969) içinde; Matteo Palmieri, *Vita civile*, yay. haz. Gino Belloni (Floransa: Sansoni, 1982); Leon Battista Alberti, *I libri del-*

la famiglia, yay. haz. Ruggiero Romano ve Alberto Tenenti (Torino: Einaudi, 1969); Antonio Ivani, *Del governo della famiglua vicile* (Cenova, 1872).
66 Siena'lı Bernardino, *Serm. imperf, Sermo XIII. De matrimonio regulato inordinato et separato*, s. 59; Spoleto'lu Cherubino, *Regole*, s. 18-22; Chartreuse'lü Dionysius, *De laudab. vita coniug.*, s. 70.
67 Dominici, *Regola*, s. 70-72.
68 Genéviève Hasenohr, "La vie quotidienne de la femme vue par l'église: l'enseignement des journées chrétiennes de la fin du Moyen Age", "Siszungberichte österr. Akad. Der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse", 473 Band (Viyana, 1986), içinde s. 37-77. *Frau und spätmittelalterlicher Alltag*, Intern. Kongress, Kresm an der Donau (Ekim 1984) içinde.
69 Floransalı Antonino, *Opera a buon vivere*, s. 189.
70 Certosino, *Gloria mulierum*, bl. 3.
71 Dominici, *Regola*, s. 35-48, 50-64.
72 André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religeuses* (Paris: Cerf, 1987), s. 189-224.
73 Certosino, *Gloria mulierum*, bl. 3.
74 Siena'lı Bernardino, *Le prediche volgari*, yay. haz. D. Pacetti (Siena, 1935), s. 63-66, 80.
75 Dominici, *Regola*, s. 101-116.
76 Maffeo Vegio, *De educatione liberorum et eorum claris moribus*, yay. haz. Maria Wallburg Fanning (Washington: Catholic University of America, 1933), s. 12-17, 48-50, 126-127.
77 Joan Kelly Gadol, "Did Women Have a Renaissance?" Renate Bridental ve Claudia Koonz, yay. haz., *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977) içinde. Ayrıca Joan Kelly, *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly* (Chicago-Londra: University of Chicago Press, 1984) içinde, s. 19-59.
78 David Herlihy, "Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration", *Medievalia et Humanistica*, 16 (1985): 1-22.

5. Kadın Modasını Düzenleme

1 M. De Grenaille, *La mode ou charactère de la religion, de la vie, de la conversation, de la solitude, des compliments, des habits et du style du temps* (Paris: Nicolas Gasse, 1642); aktaran Louise Godard de Donville, *Signification de la mode sous Louis XIII* (Aix-en-Provence: Edisud, 1978), s. 144.
2 Ordericus Vitalis, *Historiae Ecclesiasticae*, yay. haz. Auguste Le Prevost, 5 cilt (Paris, 1840-1855), III, 323.
3 Aktaran Ruth Matilda Anderson, *Hispanic Costume, 1480-1530* (New York: Hispanic Society of America, 1979), s. 143.
4 Giovanni Fiorentino'nun iki dizesi, "köylü pelerinleri ve Fransız tarzı ceketleri"yle bu tür aşırı süslü kıyafetleri betimler. "Alman modasının ermin kadar beyaz [bu] kusursuz örnekleri", İngiliz tarzı kemerleriyle "şövalyelerinkine benzer zırhlı kasklar ve şapkalar" giymekteydi. Bkz. *Il Pecorone*, G. Carducci, *Cantilene e ballate* (Pisa, 1871), Kitap VII içinde, s. 196.
5 Paris Archives Nationales, KK8, fol. 26v; aktaran Stella Mary Newton, *Fashion in the Age of the Black Prince* (Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1980), s. 31.
6 Cesare Vecellio, *De gli habiti antichi, et moderni di diverse parti del mondo* (Venedik, 1590), s. 140v.

7 a.g.e., s. 100.
8 Floransa, Archivio de Stato, Deliberazioni dei Signori a Collegi, Ordinaria Autorità, 42, fol. 5v-6r.
9 G. Buchheit, *Der Totentanz, seine Entwicklung und Entstehung* (Leipzig, 1926), s. 203.
10 Joseph Swetnam, *The Arraignment of Lewd, Idle, Froward and Unconstant Women: Or the Vanitie ofThem, Choose You Whether* (Londra, 1615), s. 30.
11 John Rylands Library, Ms. Lat. 367, fol. 256.
12 British Library, Ms. Harl. 4894, fol. 176b'den aktaran G.R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, 2. bs. (Oxford: Blackwell, 1961), s. 404.
13 *De Cultu Feminarum*, yay. haz. Marie Turcan (Paris: Cerf, 1971), s. 44-46.
14 *Le prediche volgari*, yay. haz. Ciro Canarozzi, 5 cilt (Pistoia, 1934-1958), I, 244.
15 Bath'lı Kadın'ın girişi, II, 337-347.
16 San Bernardini, *Opera Omnia* (Floransa, 1950), II, 56.
17 Venedik, Archivio di Stato, Maggior Consiglio, Ursa, fol. 81v.
18 Aktaran Anderson, *Hispanic Costume*, s. 209.
19 Aktaran L.T. Belgrano, *Della vita privata dei Genovesi*, 2. bs. (Cenova, 1875), s. 270.
20 *Le blason de basquines et vertugalles* (Lyon, 1563), sayfa numarası yok.
21 Aktaran Michel Zink, "Les Destinaires des recueils de sermons en langue vulgaire au XIIe et au XIIIe siècle", *La piété populaire au Moyen Age* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1977) içinde, s. 70.
22 Ludivicio Frati, yay. haz., *La vita privata in Bologna dal secolo XIII al XVII*, 2. bs. (Bologna, 1928), s. 251-262.
23 *Laurae Ceretae Epistolae*, yay. haz. J.F. Tomasini (Paduova, 1640), s. 70-71.

Kadınların Gizli İktidarı

1 John Hajnal, "European Marriage Patterns in Perspective", D.V. Glass ve D.E.C. Eversley, yay. haz., *Population in History* (Londra: Arnold, 1965) içinde, s. 101-143.
2 Diane O. Hughes, "From Brideprice to Dowry in Mediterranean Europe", *Journal of Family History* 3 (1978): 263-269; R. Smith, "The People of Tuscany and Their Families in the Fifteenth Century: Medieval or Meriterranean?" *Journal of Family History* 6 (1981): 107-128, özl. 115-116.
3 David Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 67.
4 B. Guérard, yay. haz., *Polyptyque da l'abbé Irminon* (Paris, 1844); A. Longnon, yay. haz., *Polyptique de l'abbaye de Saint-Germain des Prés* (Paris, 1886-1895); Herlihy, *Medieval Households*, s. 67; J.P. Devroey, "Les premiers polyptyques rémois, VIIe-IXe siècles", A. Verhulst, yay. haz., *Le grand domaine aux époques mérovingienne et carolingienne* (Ghent, 1985), Belgisch Centrum voor lanedlijke Geschiedenis, Yayın 81 içinde, s. 112-124.
5 Monique Zerner-Chardavoine, "Enfants et jeunes au IXe siècle: La démographie du polyptyque de Marseille, 813-814", *Provence historique* 126 (1981): 335-384, özl. 359.
6 Richard M. Smith, "Hypothèses sur la nuptialité en Angleterre aux XIIIe-XIVe siècles", *Annales E.S.C.* 38 (1) 1981:107-136, özl. 116 ve Smith, "The People of Tuscany".

7 David Herlihy ve Christiane Klapisch-Zuber, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978).
8 Bkz. Josiah C. Russell, "Late Medieval Population Patterns", *Speculum* 20 (1945): 163, tartışan Smith, "The People of Tuscany".
9 Richard Ring, "Early Medieval Peasant Households in Central Italy", *Journal of Family History* 2 (1977): 2-25; J.P. Devroey, "Les méthodes d'analyse démographique des polyptyques du haut Moyen Age", M.A. Arnould vd., yay. haz., *Histoire et méthode, Acta historica Bruxellensia* 4 (1981): 71-78.
10 E.R. Coleman, "L'infanticide dans le haut Moyen Age", *Annales E.S.C.* 29 (1974): 315-335.
11 Herlihy, *Medieval Households*, s. 63-68; Monique Zerner, "La population de Villeneuve-Saint-Georges et de Nogent-sur-Marne au IXe siècle d'après la polyptyque de Saint-Germain-des-Prés", *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice* 37 (1979): 17-24; Robert H. Bautier, "Haut Moyen Age", Jacques Dupâquier, yay. haz., *Histoire de la population française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), s. 186, 202.
12 Daha sonraki dönemler için Gérard Delille'in yaptığı gibi, "Un problème de démographie historique: hommes et femmes devant la mort", *Mélanges de l'Ecole française de Rome* 86 (1974): 419-443.

6. Beşinci Yüzyıldan Onuncu Yüzyıla Kadınlar

Aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

AS	*Acta Sanctorum*
CCL	*Corpus christianorum. Series latina.*
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
Mansi	*Sacrarum Conciliorum nova et amplissima Collectio*
MGH Capit.	*Monumenta Germaniae historica, Capitularia*
MGH Epist.	*Monumenta Germaniae historica, Epistolae*
MGH Form.	*Monumenta Germaniae historica, Formulae*
MGH Leges	*Monumenta Germaniae historica, Leges*
MGH Legum Sectio	*Monumenta Germaniae historica, Legum Sectio*
MGH Script. rer. mer.	*Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum merowingcarum.*
PL	J.P. Migne, *Patrologia latina*

1 Tacitus, *Germania*, 18-20, *On Britain and Gemany*, çev. H. Mattingly (Harmondsworth, 1960) içinde, s. 115-120.
2 P.F. Girard, "Le manuel de mariage", *Manuel élémentaire de droit romain*, 8. bs. (Paris, 1929) içinde, s. 162-174.
3 *The Theodosian Code*, yay. haz. Th. Mommsen (Berlin, 1905), I, 3.4.5-15.1.
4 *Resullerin İşleri*, 1:14; 5:14; 7:3; 9:2.36, 39; 12:12; 16:14-15; 17:4, 12.
5 *Korintoslulara Mektup I*, 14:34; *Timoteosa Mektup I*, 2:8-14.
6 Ambrosiaster, *Comm. ad Corinthios Primam*, 7..11, *CSEL*, 81/2, 74-75.
7 Arles'lı Caesarius, *Sermones*, 32:4, 42, 43, yay. haz. G. Morin, *CCL*, 103.1 (Turnhout, 1933), I, 141-142, 184-194.
8 Büyük Gregorius, *Registrum epistularum*, iki cildin tamamı kadın manastırları hakkında, *MGH Epist.*, 2 cilt (Berlin, 1957). Âdet kanaması ya da hamile kadın üzerine bkz. II, 331-339.

9 *Historica ecclesiastica gentis Anglorum,* 1, 27, *Venerabilis Baedae . . .,* yay. haz. C. Plummer (Oxford, 1966), I, 48-62.
10 Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi,* 8.21, *MGH Script. Rer. mer.,* I, 339 ve O. Doppelfeld, "Das Frankische unter dem Chor des kölner Domes", *Germania,* 38 (1960): 89-103.
11 *Lex Alam.,* 49, *MGH Leges,* I, 5/1, 108.
12 *Pactus legis Sal.,* 24.8-9, *MGH Legum Sectio,* I, 4/1.92; Lex. Rib., 12-13. *MGH Legum Sectio,* I, 3/2, 78-79.
13 Thomas A. Walker, *A History of the Law of Nations* (Cambridge, 1899), I, 65.
14 *Leges Burg.,* 12, 1-2, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1.
15 Defensor Logiacensi monachus, *Scintillarum liber,* 13.9, *CCL,* 117, 1.
16 *History of the Lombards,* 6, 1 (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1974), s. 250.
17 *Vita s. Balthildis,* 4, *MGH Script. rer. mer.,* 2, 485-486.
18 *Leges Burg.,* 100, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 113.
19 *Lex Rom. Burg.,* 37.2, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 113.
20 P.D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge, 1972), s. 229.
21 Örneğin, Anstrud nişanlandığında on iki yaşındaydı, *Vita Anstrudis,* 2, *MGH Script. rer. mer.* 6, 67. Oğlanların yaşı konusunda bkz. Eugen Ewig, "Studien zur merowingischen Dynastie", *Frühmittelalterliche Studien* 8 (1974): 17-24.
22 *Leges Burg.,* 52.1-4, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 85-86.
23 *Pactus legis Sal.,* 65a, *MGH Legum Sectio,* I, 4/1, 234; *Lex Bai.,* 8.15, *MGH Legum Sectio,* I, 5/2, 359-360; *Lex Alam.,* 52 (53), *MGH Legum Sectio,* I, 5/1, 110.
24 Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi,* 3.27, *MGH Script. rer. mer.,* 1, 163.
25 *Leges Langobardorum, Edictus Rotharii,* 178, *MGH Leges,* 4, 41-42.
26 Fortunatus, *De vita sanctae Radegundis,* 2, *MGH Script. rer. mer.,* 2, 365.
27 Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi,* 10.5, *MGH Script. rer. mer.,* 1, 413.
28 a.g.e., 4.3, *MGH Script. rer. mer.,* 1, 147.
29 Hucbald, *Vita sanctae Rictrudis,* 1.11, *AS 12 Maii,* 3, 83.
30 *Lex Rib.,* 16.14-18, *MGH Legum Sectio,* I, 3/2, 112; *Leges Burg.,* 35.1-2, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 69.
31 *Pactus legis Sal.,* 13.11, *MGH Legum Sectio,* I, 4/1, 62-63; *Leges Burg.,* 36, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 69; *Leges Vis.,* 3.5.1, 2.5, *MGH Legum Sectio,* I, 1, 159-161, 163-164.
32 Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi,* 4.3, 9, 26, 28, *MGH Script. rer. mer.,* 1, 143, 147, 161-163; Fredegar, *Chron.,* 4.53, 58-60, *MGH Script. rer. mer.,* 2, 147, 150-151; *Liber hist. franc.,* 31, *MGH Script. rer. mer.,* 2, 292.
33 *Leges Vis.,* 3.4.9, 6.2, *MGH Legum Sectio,* I, 150, 168; *Lex Rom. Vis.,* 2.21.1, yay. haz. Conrat, 132.
34 *Lex Rom. Burg.,* 21.1, *MGH Legum Section,* I, 2/1, 143; *Pactus Alam.,* 34.3, *MGH Legum Sectio,* I, 5/1, 33.
35 *Lex Rom. Vis.,* C.3.16.1, yay. haz. Conrat 117; *Lex Rom. Burg.,* 21.2, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 143-144.
36 *Leges Burg.,* 34.2-4, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 68; *Leges Vis.,* 3.6.1, *MGH Legum Sectio,* I, 1, 166: *Lex Bai.,* 8.1, 13, *MGH Legum Sectio,* I, 5/1, 34; Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi,* 6.36, 8.19, *MGH Script. rer. mer.,* 1, 276, 338; Fredegar, *Chron.,* 4.60, *MGH Script. rer. mer.,* 2, 151.
37 *Leges Burg.,* 34.1, *MGH Legum Sectio,* I, 2/1, 68.

38 *Lex Rom. Vis.*, C.3.16.1, yay. haz. Conrat 117; *Lex Rom. Burg.*, 21.3, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 144.
39 *Leges Vis.*, 3.5.4, MGH Legum Sectio, I, 1, 1-63.
40 *Liber historiae Francorum*, 35, *MGH Script. rer. mer.*, 2, 302, 304.
41 *Conc. Auelianense*, 11, *CCL*, 148A, 100.
42 *Leges Langobardorum*, Edictus Rotharii, 189, 196, *MGH Leges*, 4, 45, 47-48.
43 *Leges Burg.*, 66.1-3, 69.1-2, *MGH Legum Sectio*, I, 2/1, 94-95, 108; *Leges Vis.*, 3.1.6, *MGH Legum Sectio*, I, 1, 130; *Pactus legis Salicae*, 101.2, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1, 256-257; *Lex Alam.*, 54.1-2, *MGH Legum Sectio*, I, 5/1, 112-13; *Lex Bai.*, 15.8, *MGH Legum Sectio*, I, 5/2, 427.
44 *Saint Leander, De Institutione Virginum et contemptu mundi ad Florentinam sororem liber*, yay. haz. Lucas Holstenius, *Codex Regulatum monasticarum et canonicarum* (Graz, 1957), I, 408.
45 Louis-Maurice-André Cornuey, *Le régime de la "dos" aux époques mérovingienne et carolingienne* (Cezayir, 1929).
46 *Leges Vis.*, 4.2.1, *MGH Legum Sectio*, I, 1, 74; *Lex Thur.*, 26-30, *MGH Leges*, 5, 123-126; *Lex Saxonum*, 41, 44, 46-47, *MGH Leges*, 5, 71-74; *Pactus legis Salicae*, 59.6, *MGH Legum Sectio*, I, 4/1, 223.
47 Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi*, 4.28, 6.45, *MGH Script. rer. mer.*, 1, 164, 284-285.
48 *Conc. Aurelianense* (541), 24, *CCL* 148A, 138.
49 *Leges Burg.*, 30.1-2, *MGH Legum Sectio*, I, 3/2, 112.
50 *Pactus legis Salicae*, 104.10-11, *MGH Legum Sactio*, I, 4/1, 261.
51 *Lex rib.*, 61.11, *MGH Legum Sectio*, I, 3/2, 112.
52 *Marc Form.*, 2.29, *MGH Form.*, 93-97
53 *III Conc. Tol.*, 14, Mansi, 9, 985.
54 *Gesta Dagoberti*, 6, 30, *MGH Script. rer. mer.*, 2, 400.
55 Jean Juster, *La condition légale des juifs sous les rois Visigoths* (Paris, 1911), s. 24; *Etudes d'histoire juridique*'ten, s. 298.
56 *Pippini regis Capit.* (754-755), 1; *Decr. Comp.* (757), 1-4, 13, 17-18; *Conc. Vernense* (755), 15; *MGH Capit.*, 1, 31, 36-39.
57 *Codex Carolinus*, 45, *MGH Epist.* 3, Mer. et kar. aevie 1, 561-562; L. Oelsner, *Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin* (Leipzig, 1871), s. 495-496.
58 *Liber hist. franc.*, 49, *MGH Script. rer. mer.*, 2, 324; ve Eduard Hlawitschka, "Die Vorfahren Karls des Grossen", *Karl der Grosse*, cilt 1, yay. haz. H. Beumann (Düsseldorf, 1965) içinde, n. 16-18, 31-33, ve tablo.
59 *Marc. Form.*, 2.30, *Form. Senon.*, 47'de tekrar; *Form. Turon.*, 19; *Sal. Merk.*, 18; *MGH Form.*, 94, 206, 248.
60 *Conc. Vernense* (755), 15, *MGH Capit.*, 1, 36.
61 *Admonitio generalis* (789), 43, *MGH Capit.*, 1, 56; *Conc. Foroiuliense*, 10, *MGH Conc.*, 2, 192; *Capit. Missorum* (802), 22, *MGH Capit.*, 1, 103.
62 K.F. Werner, "Die Nachkommen Karl des Grossen", *Karl der Grosse*, cilt 4, yay. haz. W. Braunfels (Düsseldorf, 1967) içinde, s. 444, n. 8.
63 *Vita Hludowici*, 32.2, 37.2, 44.1-2, 52.1-2, 61.3, 62.1, 63.2; *MGH Script.*, 2, 624-647; *Annales regni francorum* (819), *MGH Script. rer. germ. in usum schol.*, 150; Nithard, *Historiarum*, 2, 3, 4, *MGH Script.*, 651-652; Paschasius Radbertus, *Vitae Walae*, 2.9, 21, *MGH Script.*, 553-554, Agobard of Lyon, *Libri duo pro filiis et contra Judith uxorem Ludovici Pii, MGH Script.*, 15, 274-279.
64 Rheims'li Hincmar, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, 4.21, *PL*, 125, 649A-B, 734A-B

65 a.g.e., 659A-675B
66 Hadrianus II, *Relatio de Theutbergae receptione scripta* (865), *MGH Capit.*, 2, 468-469; Nicholas I, *Epistolae*, 3, 5-6, 10-11, 16, 18-26, 29-32, 35-39, 42, 44-49, 51-53, *MGH Epist.*, 6, *Kar. aevi*, 4, 268-351.
67 *Conc. Duziancense* (874), Mansi, 17A, 282-288; *Conc. Colon.* (877), 6, Mansi, 18, 48; *Conc. Mog.* (888), 18, Mansi, 18, 69; *Conc. Met.* (888), 11, Mansi, 18, 80-81.
68 *Capitularis de villis*, 16, *MGH Capit.*, 1, 84.
69 Rheims'li Hincmar, *De ordine palatii*, 22, *MGH Capit.*, 2, 525.
70 Dhuoda, *Manuel pour mon fils/Dhuoda; introduction, texte critique, notes*, yay. haz. Pierre Riché, Sources chrétiennes 225 (Paris, 1975), s. 350-352.
71 *Vita s. Liutbergae*, 1-7, *MGH Script.*, 4, 158-160.
72 Werner, *Die Nachkommen Karls der Grossen*, IV, 403-483.
73 J. Vives, T.M. Martinez ve G.M. Diez, yay. haz., *Concilios Visigothicos e Hispano-romanos* (Madrid, 1963), s. 4, 9.
74 Bonifacius, *Die Briefe*, 128, yay. haz. Tangl, s. 265-266.
75 *Capit. de disc. palatii*, 3 *MGH Legum Sectio*, II, I, 298.
76 Orléans'lı Jonas, *De institutio laicali*, *PL*, 106-171.
77 Cremona'lı Liudprand, *Antapodosis*, 2, 48; *PL*, 136, 828A.
78 *Hrotsvithae Opera*, yay. haz. Paul de Winterfeld (Berlin, 1902), Gongolfus, 543, s. 50; Abraham, 4.4, s. 153; Pafnitius, 1.23, s. 167, 10.2, s. 177, 11.2, s. 178; Dulcitius, 12.3, s. 133.
79 Elke Krüger, "Aspects of Family and Marriage in Frankish Penitential Books", yayınlanmamış tebliğ, Yirmi İkinci Uluslararası Ortaçağ İncelemeleri Kongresi, 7 Mayıs 1987, Western Michigan University, Kalamazoo.
80 *Capitulare de villis*, 16, *MGH Capit.*, 1, 84.
81 Eileen Power, *Medieval People*, gözden geçirilmiş basım (Londra-New York, 1966), s. 18-38.
82 K.J. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society* (Londra, 1979), s. 52'de benzer birkaç durumu sıralar.
83 *Gesta Ottonis*, 139-155, *Hrotsvithea Opera, MGH Scriptores rerum germanicarum*, s. 206-207.
84 Sabine Reiter, "The Position of Women and Their Families during the Tenth Century", yayınlanmamış tebliğ, Yirmi İkinci Uluslararası Ortaçağ İncelemeleri Kongresi, 7 Mayıs 1987, Western Michigan University, Kalamazoo.
85 Cremona'lı Liudprand, *Antapodosis*, 4, 13, *PL*, 136, 864A-B
86 *Vita Mathildis reginae posterior*, II, *MGH Scriptores*, 4, 291.
87 Liudprand, *Antapodosis*, 2.48, *PL*, 827D-828C.
88 a.g.e., 3, 44-45, *PL*, 136.852D-854C.
89 Verona'lı Rather, *Praeloquiorum libri sex*, II. tit. II, 3, III, 4-6, IV, 11, 18, *PL*, 136, 191A-B, 191C-D, 194B, 197D, 198D, 202D, 268B.
90 Liudprand, *Antapodosis*, 3.7, 3.46, 4.11, 5.32; *PL*, 136, 840A, 854C, 863B-C, 892A-D.
91 Aurillac'lı Gerbert, *The Letters*, 100, çev. Harriet Pratt Lattin (New York, 1961), s. 135.
92 *Vita Bernwardi Episcopi Hildescheimensis auctore Thaugmaro*, 2, *MGH Scriptores*, 4, 759.
93 Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi*, 2.43, *MGH Script. rer. mer.*, 1, 394.
94 Angelica Baitelli, *Annali istorici dell'edificazione, erezione e dotazione del serenessimo monastero di S. Salvatore e S. Gulia di Brescia* (Brescia, 1794), s. 44. Hemen hemen her Frenkçe anlatımda karısıyla birlikte Fransa'ya ilerle-

yen Desiderius vardır, *Annales Alamann. Nazar.*; *Annales Laurissense Min.*, 7; *Annales Labienses*, 744; *MGH Scriptores* içinde, 1, 40, 118; 2, 195.

95 *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, 4, 19, *Venerabilis Baedae Historiam . . .*, I, 243 içinde.

96 Fortunatus, *De vita sanctae Radegundis*, 1.12, *MGH Script. rer. mer.*, 1, 737.

97 *Vita s. Sigolanae, AS* 24 *Iunii*, 5, 630-637.

98 *Vita Bertilae*, 1, *MGH Script. rer. mer.*, 6.101.

99 *Vita ss. Herlindis et Renildae*, 3, 6, AS 22 *Martii*, 3, 384-385; Agius, *Agii vita et obitus Hathumodae*, 3, *MGH Script.* 4, 167.

100 Vita Sadalbergae, 12; *MGH Script. rer. mer.*,5, 56.

101 Roma konusunda bkz. Büyük Gregorius, *Registrum Epistularum*, 2.10; 3.17; 6.12, yeni basım P. Ewald ve L. Hartmann, *MGH Epistolae*, 1, 108-109, 175-176, 390-391; ve 9.137; 13.2 cilt 2 içinde, 135-136, 367.

102 a.g.e., 4, 9, *MGH Epistolae*, 1, 241.

103 Arles'lı Caesarius, *Regula sanctarum, virginium*, yay. haz. Dom G. Morin, Florilegium patristicum 34 (Bonn, 1933), s. 33-52.

104 Tours'lu Gregorius, *Frenklerin Tarihi*, 9.32; *MGH Script. rer. mer.*, 1, 378; *De vitutibus s. Martini*, 1.17, *MGH Script. rer. mer.*, 1, 598; *Liber vitae patrum*, 9.2, *MGH Script. rer. mer.*, 1, 703.

105 Büyük Gregorius, *Registrum Epistularum*, 3.58, *MGH Epistolae* 1, 217-218 ve 9.54, 11.207 içinde ve *MGH Epistolae*, 2, 79, 195-196 içinde.

106 a.g.e., 14.14, *MGH Epistolae*, 2, 433-434.

107 a.g.e., 9.233, *MGH Epistolae*, 2, 228-229.

108 a.g.e., 9.114, *MGH Epistolae*, 2, 119-120.

109 a.g.e., 1.23, *MGH Epistolae*, 1, 27.

110 Sardunya konusunda bkz. not 102 ve 4.101, *MGH Epistolae*, 1, 243.

111 Sicilya konusunda bkz. a.g.e., 1.42, 2.78, 9.164, *MGH Epistolae*, 1.68, 134; 2, 163-164.

112 Örneğin bkz. Florentius, *Vita s. Rusticulae*, 3, *MGH Script. rer. mer.*, 4, 341.

113 *Conc. Latunense* (673-675), 12-13, *CCL*, 148A, 316.

114 *Leges Langobardorum, Liuprandi Leges*, 30.I, *MGH Leges*, 4, 122-123.

115 *Conc. Turonense*, 21 (20), *CCL*, 148A, 187; ve René Metz, "La consecration des vierges en Gaule des origines à l'apparition des livres liturgiques", *Revue de droit canonique* 6 (1956): 321-339.

116 Waldabert, *Regula cuiusdam partis ad virgines*, 12, *PL*, 88, 1064.

117 Mary Bateson, *Origin and Early History of Double Monasteries*, Royal History Society Transactions, 13 (Londra, 1889).

118 Bede, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, 3.8; *Venerabilis Baedae*, 1, 142.

119 a.g.e., 3.24-25, 4.23, 4.258, 5.24, *Venerabilis Baedae*, 1, 179, 183, 252-258, 355.

120 Azize Meryem ve Aziz Petrus konusunda bkz. P. Cottineau, *Répertoire topobibliographique des abbayes et prieurés*, I, 343; Aziz Stephen ve Aziz Cesario konusunda bkz. I. Schuster, *La Basilica e il monastero S. Paolo fuori le mura* (Torino, 1934), s. 12-13.

121 *Conc. Germ.*, (742), 6, *MGH Conc.*, 2, 4.

122 *Conc. Vernense*, 6, *MGH Cap.*, 1, 34. Eugen Ewig, "Beobachtungen zur Entwicklung der fränkischen Reichskirche unter Chrodegang von Metz", *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1928): 67-77. *Conc. Cabil.*, 43-56, *MGH Conc.*, 2, 284-285.

123 *Inst. sanct.*, 23, 26-28, *MGH Conc.*, 2, 454, 455-456.

124 Verona'lı Rather, *Praeloquiorum*, 9.18, *PL*, 136C-D.

125 Vercelli'li Atto, *Capitulare*, 11-12, 81, *PL*, 134, 30C, 31A, 44A.
126 *Conc. Vernense* (755), 6, *MGH Capit.*, 1, 34; *Duplex legationis edictum* (789), 19, *MGH Capit.*, 1, 63.
127 *Conc. Foroiulense*, 12, *MGH Conc.*, 2, 194.
128 *Conc. Risp. Fris. Salis.* (800), 12, *MGH Conc.*, 2, 194; *Conc. Aquis.* (816), 130, *MGH Conc.*, 2, 405; *Conc. Foroiuliense* (796-797), 12, *MGH Conc.*, 2, 194; *Conc. Cab.* (813), 60, *MGH Conc.*, 2, 285; *Conc. Par.* (820), 46, *MGH Conc.*, 2, 640.
129 *Capit. miss. spec.* (802 civarı), 35, *MGH Capit.*, 2, 180.
130 *Capit. eccl. ad. Salz data* (803), 7, *MGH Capit.*, 1, 119.
131 *Inst. sanct.*, 18, *MGH Conc.*, 2.455.
132 *Admonition generalis* (789), 76, *MGH Capit.*, 1, 60; *Ansegesi capit.*, 1.71, *MGH Capit.*, 1, 404'te harfi harfine tekrarlanıyor; *Conc. Paris* (829), 45, *MGH Conc.*, 2, 639.
133 *Conc. Risp. Fris. Salis.*, 22, *MGH Conc.*, 22, *MGH Conc.*, 2, 210; *Conc. Mog.* (847), 16, *MGH Capit.*, 2, 180.
134 *Vita Anstrudis*, 28, 37, *MGH Script. rer. mer.*, 6, 75, 77.
135 *Vita S. Austrobetae*, 10, *AS*, 10 Şb.; 2.421.
136 Jean Guérout, "Le monastère à l'époque carolingienne", *L'Abbaye royale Notre-Dame de Jouare*, yay. haz. Y. Chaussy vd. (Paris, 1961), I içinde, 75-78.
137 Joseph Semmler, "Corvey und Herford in der benediktinischen Reformsbewegung des 9. Jahrhunderts", *Frühmittelalterliche Studien* 4 (1970) içinde, s. 289-319, birinci kanıdadır ve Hans Goetting, *Das Bistum Hildesheim*, 2 cilt (Neue Folge 7. Die Bistümer der Kirchenprovince Mainz), (Berlin-New York, 1973), ikinci kanıdadır.
138 Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlends*, 3. ve 4. bs. (Leipzig, 1920), bl. 3, s. 1011-1040.
139 Örneğin bkz. *Vita Liudgeri*, 6, *MGH Scriptores*, 2, 406.
140 K.J. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony* (Londra, 1979), s. 4-73.
141 *Annales Quedlinburgenses*, *MGH Script. rer. mer.*, 3, 75.
142 Fortunatus, *De vita s. Radegundis*, 12, *MGH Script. rer. mer.*, 2, 368.
143 *Conc. Epaon.* (517), 21; *CCL*, 148A, 29; *Conc. Aurel.* (533), 27-28; *CCL*, 148A, 124.
144 *Syn. Dioc. Autiss* (561-605), 36-37, 42, *CCL*, 148A, 269-270.
145 *Urkunderbuch zur Geschichte der jetzt die preussischen Regierungsberzirke Coblenz und Trier bindenden Mittelreinischen Territorien*, yay. haz. H. Beyer (Koblenz, 1860), I, 6. Son üçü için bkz. Marie-Joseph Aubert, *Des femmes diacres*, Le point théologique 47 (Paris, 1986), s. 136.
146 Wilhelm Levinson, "Sigolena", *Neues Archiv* 35 (1910): 219-231. Bu görüş, Jean Verdon tarafından çürütüldü, *Annales du Midi* 88 (1976): 122.
147 *Conc. Worm.* (868), 73, Mansi, 15, 882.
148 F. Maasen, "Glossen des canonischen Rechts aus dem karolingischen Zeitalter", *Akademie der Wissenschaften, Wien, phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte* 84 (1876): 174.
149 *Epistola*, 8, *PL*, 134, 114-115.
150 538'de Orléans Konsili buna başladı, *CCL*, 148A, 114-115. Sonraki konsiller daha da katıydı.
151 "Poenitentiale Burgundiense", 19, H.J. Schmitz, yay. haz., *Die Bussbücher und das kanonischen Bussverfahren* (Düsseldorf, 1898; yeniden basım Graz, 1958), II içinde, s. 321.

152 Bonifacius, *Die Briefe*, 50-51, yay. haz. Tangl, s. 82-88.
153 *Karoli Magni Capitulare generale*, 5, *MGH Legum*, 1, 33.
154 *Conc. Germ.* (742), 7, *MGH Conc.*, 2, 4 ile başlar *Conc. Mog.* (888), 19, Mansi, 18, 69 ile biter.
155 Vercelli'li Atto, *Epistola*, 9, *PL*, 134, 118B; ve *Capitulare*, 36, a.g.e. 36B-C.
156 Marcelle Thiebaux, *The Writings of Medieval Women* (New York, 1987), s. 15-23, 63-64.
157 *Manuel pour mon fils/Dhuoda.*
158 Caesarius, *Regola sanctarum virginium*, 7, yay. haz. Dom G. Morin, *Florilegium patristicum* 34 (Bonn, 1933), s. 7.
159 Fortunatus, *Opera poetica*, 8.1, *MGH Auct. ant.*, 4/1, 1.
160 *Vita s. Geretrudis*, A6, *MGH Script. rer. mer.*, 2, 460.
161 Bonifacius, *Die Briefe*, 35, yay. haz. Tangl, s. 60.
162 *Cap. eccl. ad. Salz data* (803-804), 7, *MGH Capit.*, 1, 119.
163 *Recueil des chartes de l'Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire* (876) (Paris, 1900), I, 25.
164 *San Salvatore de Brescia* (1978), I, 81-117; G. Arnaldi, "Da Beregario agli Ottoni", *Storia de Brescia*, 5 cilt (Brescia, 1963-1964), I içinde, 485-517.
165 N. Tommasia, "Libri de monasteri e di chiese nell'Italia meridionale", C.G. Mor, yay. haz. *Studi sulla storia giuridicale dell'Italia meridionale* (Bari, 1957) içinde, s. 331-349.
166 M. Camera, *Memorie storico-diplomatiche dell'antica citta ducato di Amalfi* (Napoli, 1876), I, 151-152.
167 B. Bischoff, "Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles", *Mittelalterliche Studien* (Stuttgart, 1966), I içinde, 16-34.
168 *De vita s. Radegundis Liber II*, yay. haz. B. Krusch, *MGH Script. rer. mer.*, 2, 377-395.
169 Thiebaux, *Writings of Medieval Women*, s. 25-42.
170 *Vita Aldegundis abbatissae Malbodiensis*, yay. haz. W. Levison, *MGH Script. rer. mer.*, 6, 79-90.
171 Bkz. Suzanne Fonay Wemple, "Female Spirituality and Mysticism in Frankish Monasticism", "Peaceweavers", L.T. Shank ve J.A. Nichols, yay. haz., *Medieval Religious Women* (Kalamazoo, Mich., 1987), II içinde, 39-53.
172 Elyazmasının girişinde kendisini bir kriptografla özdeşleştirdi, Münih, MS Clm 1086.
173 Alcuin, *Epist.*, 15, 84, 88, 154, 195-196, 213-214, 216, 228, *MGH Epist.*, 4, *Kar. aevi*, 2, 40-42, 127-133, 249, 322-325, 354-360, 371-371.
174 *Hrotsvithae Opera*, yay. haz. P. de Winterfeld (Berlin, 1902).
175 *San Salvatore de Brescia*, I, 178-179.
176 *Vita ss. Herlindis et Renildae*, 4-5, *AS*, 22 Martii 3; 384-385.

7. Feodal Düzen

1 Rorbert Fossier, *Le Moyen Age*, cilt 2: *L'éveil de l'Europe* (Paris: Armand Colin, 1982), s. 321-324.
2 R. Bucaille, "L'ostéologie humaine du bas Moyen Age. Paléontologie ou anthropologie culturelle?" *Hommage à G. Chevrier et A. Geslan* (Paris-Strassburg: Centre d'Archéologie médiévale de Strassburg, 1975) içinde, s. 11-17.
3 Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* (Paris: Arthaud, 1972), s. 354.

4 Michel Mollat, *Les pauvres au Moyen Age. Etude sociale* (Paris: Hachette, 1978), s. 154.
5 Eynsham'lı Adam, *Magna Vita Sancti Hugonis*, yay. haz. Decima L. Douie ve David Hugh Farmer, 2 cilt (Edinburgh-Londra: Thomas Nelson, 1961-1962), cilt 2, bl. 5.
6 Robert Delort, *La vie au Moyen Age* (Paris: Seuil, 1982), s. 105; Robert Fossier, *Enfance de l'Europe* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), II, 930; David Herlihy, *Medieval Households* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
7 *AA.SS*, XIII januarii, s. 145-169.
8 Charles H. Talbot, yay. haz., *The Life of Christina of Markyate* (Oxford: Oxford University Press, 1959), 2. bs. (Oxford: Clarendon, 1987), s. 204.
9 *Il matrimonio nella società altomedievale; Settimana de studio* (Spoleto, 1977), 2 cilt; Duby, *Le chevalier*.
10 Diane Owen Hughes, "Urban Growth and Family Structures in Medieval Genoa", *Past and Present* 66 (1975): 3-28.
11 Fossier, *Enfance*, I, 590.
12 Jean Leclercq, *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle* (Paris: Cerf, 1983), s. 65.
13 Alexander C. Murray, *Reasons and Society in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon, 1978).
14 Herlihy, *Medieval Households*.
15 Duby, *Le chevalier*, s. 141.
16 Richard H. Helmholtz, *Marriage Litigation in Medieval England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
17 Juliette M. Turlan, "Recherches sur le mariage dans la pratique coutumière, XIIe-XVIe siècles", *Revue d'histoire du droit français et étranger* 35 (1957): 477-528.
18 Bkz. not 8.
19 Walter Holtzmann ve Eric W. Kemp, yay. haz., *Papal Decretals relating to the Diocese of Lincoln*, Lincoln Records Society Publication (Lincoln: The Society, 1954), s. 60.
20 John T. Noonan, "Marital Affection in the Canonists", *Studia Gratianna* XII, Collectanea Stephan Kuttner, II içinde, 481-509.
21 Eynsham'lı Adam, *Magna Vita Sancti Hugonis*, II, 31.
22 William Dugdale, *Monasticon Anglicanum* (Londra) 4 (1830): vii.
23 Giles Constable, "Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton", Derek Baker, yay. haz., *Medieval Women* (Oxford: Blackwell, 1978) içinde, s. 222.
24 a.g.e., s. 205-226.
25 Mary MacLaughlin, "Peter Abelard and the Dignity of Women", *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable* (Paris: Centre National de Recherche Scientifique, 1975) içinde, s. 287-334, 336.
26 Bkz. bölüm 11, Chiara Frugoni.
27 Joseph S. Brewer, yay. haz., *Giraldi Cambrensis Opera*, Gemma ecclesiastica (Londra: 1852), II, 250.
28 Pierre Toubert, "La théorie de mariage chez les moralistes carolingiens", *Il matrimonio* içinde, s. 233-285.
29 Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire de féodalisme* (Paris: Gallimard, 1978).
30 Marie-Thérèse Lorcin, *Société et cadre de vie en France, en Angleterre et Bourgogne* (Paris: S.E.D.E.S., 1985), s. 220.

31 Roberta Frank, "Marriage in Twelth and Thirteenth Century Iceland", *Viator* 4 (1973): 174-184; Jenny M. Jochens, "En Islande médiévale: à la recherche de la famille nucléaire", *Annales E.S.C.* 40 (1) 1985: 95-112.

32 Pierre Toubert, "Les status communaux et l'histoire des campagnes lombardes au XIVe siècle", *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* 1960 içinde, s. 468 vd..

33 Pierre Bonnassie, *La Catalogne du milieu du Xe siècle à la fin du XIe siècle,* 2 cilt (Toulouse: Le Mirail, 1975-1976).

34 Hughes, "Urban Growth".

35 Pierre Grimal, yay. haz. *Histoire mondiale de la femme*, cilt 2: *L'Occident des Celtes à la Renaissance* (Paris: Nouvelle Libraire de France, 1966), s. 154-171.

36 Fossier, *Enfance*, I, s. 571.

37 Leah Lydia Otis, *Prostitution in Medieval Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), s. 17.

38 Joseph Strange, yay. haz., *Caesarii Hestergbacensis Monachi Dialogus Miracolorum*, 2 cilt (Köln: 1850-1857), I, 94-95.

39 Mary Erler ve Maryanne Kowaleski, yay. haz., *Women and Power in the Middle Ages* (Athens: University of Georgia Press, 1988), s. 1-17.

40 Patrick Cobet, *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil* (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1986), s. 81 vd..

41 *Histoire mondiale de la femme*, s. 57-58.

42 "Guillaume VIII de Montpellier, Marie et Pierre d'Aragon", *Congrès de la Fédération historique du Languedoc-Roussillon, 15-18 mai 1980* (Montpellier, 1982) içinde, s. 25-45.

43 a.g.e..

44 *AA SS*, IV, junii, s. 65.

45 Arlette Farge ve Christiane Klapisch-Zuber, yay. haz. *Madame ou mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine (XVIIe –Xxe siècles)* (Paris: Montalba, 1984), s. 7.

46 Matthaüs Bernards, yay. haz., *Speculum Virginum,* Behihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 16 (Köln: Graz, 1965).

47 Micheline de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon* (Paris: Vrin, 1967).

48 Paulette L'Hermite-Leclercq, "Les pouvoirs de la supérieure", *Les religieuses dans le cloître et dans le monde* üzerine C.E.R.C.O.R. kolokyumunda okunan tebliğ, Poitiers, 29 Eylül-2 Ekim 1988.

49 Paulette L'Hermite-Leclercq, "La femme à la festrelle da reclusoir", *Les femmes au Moyen Age* üzerine kolokyumda okunan tebliğ, Lille III Üniversitesi, Maubeuge, 6-9 Ekim 1988.

50 Otto Pacht, Charles R. Dodwell ve Francis Wormald, yay. haz., *The St. Albanz Psalter* (Londra: 1961), yaprak 13, 33, 72.

51 Eynsham'lı Adam, *Magna Vita Sancti Hugonis*, s. 117.

52 Corbet, *Les saints ottoniens*, s. 261-268.

53 Donald Weinstein ve R.M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago, 1982).

8. Şövalye Aşkı Modeli

1 J.H. Mundy, "Le mariage et les femmes à Toulouse au temps des Cathares", *Annales E.S.C.*, 1987.
2 Usama, *Des enseignements de la vie. Souvenirs d'un gentilhomme syrien au temps des croisades*, çev. A. Miquel (Paris, 1983).
3 J.C. Huchet, *L'amour dit courtois. La "Fin' amors" chez les premiers troubadours* (Toulouse, 1987); H. Rey-Flaud, *La névrose courtoise* (Paris, 1983).
4 C. Marchello-Nizia, "Amour courtois, société masculine et figures de pouvoir", *Annales E.S.C.*, 1981.
5 A. Karnein, *"De Amore" in volksprachlicher Litteratur. Untersuchungen zur Andreas Capellanus Recepzion in Mettelalter und Renaissance* (Heidelberg, 1985).
6 R. Schnell, *Andreas Capellanus. Zur Recepzion des römischen und kanonischen Rechts in "De Amore"* (Munich, 1982).
7 Danielle Jacquart ve Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age* (Paris, 1983).
8 D. Rocher, "Le débat autour du mariage chez les clercs et les écrivains 'mondains' à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle", *Cahiers d'études germaniques*, 1987.

9. Geç Ortaçağ'da Yaşam

1 Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: Le mariage dans la France féodale* (Paris: Hachette, 1981).
2 Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde ve bölgelerinde kadınların yasal statüsü konusunda daha fazlası için bkz. *La femme*, Recueils de la Société Jean Bodin 12/2 (1962).
3 Thomas Kuehn, "*Cum consensu mundualі:* Legal Guardianship of Women in Quattrocento Florence", *Viator* 13 (1982): 309-333 ve "Women, Marriage, and *patria potestas* in Late Medieval Florence", *Revue d'histoire du droit* 49 (1981): 127-147.
4 Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (Tübingen: Mohr, 1907) ve Edith Ennen, *Frauen im Mittelalter* (Munich: Beck, 1986), s. 134 vd..
5 Ne var ki, on beşinci yüzyılın ortasında itibaren nüfus tekrar artmaya başladı; kadın emeğinin değerini düşüren ve kadınların yasal statüsündeki değişimlere (Orta ve Kuzey Avrupa'da) katkıda bulunan bir gelişme; bkz. Ruggiero Romano ve Alberto Tenenti, *Die Grundlegung der modernen Welt*, Fischer Weltgeschichte 12 (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1967), s. 9-26.
6 Ennen, *Frauen im Mittelalter*; Christiane Klapisch-Zuber, "La fécondité des florentines (XIV-XVIe siècles)", *Annales de démographie historique* (1988): 41-57.
7 Örneğin bkz. Karl Bucher, *Die frauenfrage im Mittelalter* (Tübingen: H. Laupp'sche Buchhandlung, 1882).
8 Romano ve Tenenti, *Die Gründlegung der modernen Welt*; Heide Wunder, "Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit '(15.-18. Jahrhundert)", Helfried Valentinitsch, yay. haz., *Hexen un Zauberer: Die grosse Verfolgung–ein europäisches Phänomen in der Steiermark* (Graz-Viyana: Leykam, 1987) içinde, s. 123-154.

9 Romano ve Tenenti, *Die Grundlegung der modernen Welt*, s. 9 vd..

10 Ne var ki, bu Akdeniz bölgesi için geçerli görünmüyor; bkz. David Herlihy ve Christiane Klapisch-Zuber, *Les toscans et leurs familles: Une étude du "Catasto" florentin de 1427* (Paris: Fondation nationale des sciences politiques, 1978).

11 Akdeniz bölgelerinde ev hizmetçilerinin durumu konusunda daha fazlası için bkz. R.M. Smith, "The People of Tuscany and Their Families in the Fifteenth Century: Medieval or Mediterranean?" *Journal of Family History* 6 (1981): 102-128; orta Avupa için bkz. David Nicholas, *The Domestic Life of a Medieval City: Women, Children, and the Family in Fourteenth-Century Ghent* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1985); İngiltere için bkz. R.M. Smith, "Kin and Neighbors in a 13th Century Suffolk Community", *Journal of Family History* 4 (1979): 219-156.

12 Georges Duby, bu düşünceyi en açık biçimde *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France*'te (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) ifade eder.

13 John T. Noonan, Jr., "Power to Choose", *Viator* 4 (1973): 419 vd..

14 David Nicholas, özellikle ekonomik olarak gelişmiş Flandre ve Brabant'taki bu tür vakaları *The Domestic Life of a Medieval City*'de tartışır.

15 "De b. Agnete de Bohemia virgine Ord. S. Clarae Pragae vita", *Acta Sanctorum*, Mart I, 502-532; "De b. Elisabetha seu Isabella virgine regia fundatrice monesterii Longi Campi vita gallice scripta Per Agnetem de Harcourt abbaissam Longi Campi", *Acta Sanctorum*, Ağustos VI, 787-808.

16 Paulette L'Hermite-Leclercq'in Yüksek Ortaçağ için tarif ettiği şekliyle aristokrasi arasında kızların eğitim koşulları, çağın sonraki kısmı için de geçerlidir; bkz. bölüm 7. "Feodal Düzen." Diğer sosyal sınıflarda kızların eğitimi, Silvana Vecchio'nun bölüm 4'te, gösterdiği gibi, dinsel ve pratik nosyonlardan etkilenmekteydi.

17 Caludia Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter: Biographien des 13. Und 14. Jahrhunderts* (Weinheim: Beltz, 1985); Klapisch-Zuber, "La fécondité des florentines".

18 Petra Kellerman-Haaf, *Frau und Politik im Mittelalter: Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in den höfischen Romanen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts* (Göppingen: Kümmerle, 1986).

19 "De b. Elesabetha", *Acta Sanctorum*.

20 "De s. Clara virgine, prima s. Francisci discipula vita auctore anonymo coaevo", *Acta Sacntorum*, Ağustos II, 739-768.

21 J.M. Turlan, "Recherches sur le mariage dans la pratique coutumière (XIIe-XVIe siècles)", *Revue historique de droit français et étranger*, 2. seri, 17 (1957): 477-528.

22 "De s. Hedwige vidua, ducissa Sileasiae vita auctore anonymo subaequali", *Acta Sacntorum*, Ekim VIII, 198-270.

23 Bkz. Jean-Philippe Lévy, "L'Officialité de Paris et les questions familiales à la fin du XIVe siècle", *Etudes de droit canonique dédiées à Gabriel LeBras* (Paris: Sirey, 1965) II, 1265-1294.

24 Kocalarını öldüren ya da öldürmek için komplo kuran kadınlar ve yeni doğan bebeklerini öldüren anneler, Geç Ortaçağ'da kadınlar tarafından işlenen kayıtlara geçmiş cinayetler arasında ana kategoriyi oluştururlar; bkz. Barbara A. Hanawalt, "The Female Felon in Fourteenth Century England", Susan M. Stuard, yay. haz., *Women in Medieval Society* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976) içinde, s. 125-140.

25 Bkz. Jacques Rossiaud, *La prostituzione nel medioevo* (Romà: Laterza, 1984); Ernst Schubert, "Gauner, Dirnen und Gelichter in deutschen Stadten des Mittelalters", Cord Meckseper ve Elisabeth Schraut, yay. haz., *Mentalität und Alltag in Spätmitteralter* (Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht, 1985) içinde, s. 97-128; ve Richard Trexler, "La prostitution florentine au XVe siècle: Patronage et clientèles", *Annales. Economie, Société, Civilisation* 6 (1981): 983-1015.

26 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Mantaillou: The Promised Land of Error*, çev. Barbara Bray (New York: Braziller, 1978), s. 154.

27 a.g.e., s. 161.

28 Her iki tarafın sadakatsizliğiyle ilgili iki vaka için bkz. Lévy, "L'Officialité de Paris".

29 Walter Nigg, yay. haz., *Die heilige Elisabeth von Thüringen* (Düsseldorf, 1963).

30 Bkz. Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter*, s. 126 vd. ve Kellermann-Haaf, *Frau und Politik im Mittelalter.*

31 Bu çift konusunda daha fazla bilgi için bkz. André Vauchez, "Elzéar et Delphine ou le mariage virginal" *Les laïcs au moyen âge* ve "Deux laïcs en quête de perfection: Elzéar de Sabran (+ 1323) et Delphine de Puimichel (+ 1360)", (Paris: Cerf, 1987), s. 211-224, 83-92.

32 Theodor Knochenhauer, *Geschichte Thüringens zur Zeit des ersten Landgrafenhauses* (Gotha: Perthes, 1871; yeniden basım Aalen, 1969), s. 304 vd..

33 Bkz. Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter*, s. 273, not 645.

34 Bkz. bölüm 4.

35 "Vita sanctae Salomeae reginae halicensis auctore Stanislao Franciscano", *Monumenta Poloniae Historica*, o.s. (Kraków, 1864-1872), IV, 776-796.

36 Bkz. Nicholas, *Domestic Life of a Medieval City*; ne var ki, kaynakları eşlerin nispi yaşlarından söz etmez.

37 Erika Uitz, "Zur Darstellung der Stadtbürgerin, ihrer Rolle in Ehe, Familie und Öffentlichkeit in der Chronistik und in den Rechtsquellen der spätmittelalterlichen deutschen Stadt", *Jahrbuch für die Geschichte des Feudalismus* 7 (1983): 130 vd..

38 İtalya'da davranışlarda ve aile yapılarında sınıfsal farklılıklar için bkz. Diane O. Hughes, "Domestic Ideals and Social Behavior: Evidence from Medieval Genoa", Charles E. Rosenberg, yay. haz. *The Family in History* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975) içinde, s. 115-143.

39 Avrupa'nın çeşitli kültürel bölgelere bölünmesi konusunda bilgi için bkz. Kathleen Casey, "The Cheshire Cat: Reconstructing the Experience of Medieval Women", Berenice A. Carroll, yay. haz., *Liberating Women's History* (Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 1976) içinde, s. 224-249.

40 Christiane Klapisch-Zuber, "Parents de sang, parents de lait: La mise en nourrice à Florence (1300-1500)", *Annales de démographie historique* 19 (1983): 33-64; Leah L. Otis, "Municipal Wet Nurses in Fifteenth-Century Montpellier", Barbara A. Hanawalt, yay. haz., *Women and Work in Pre-industrial Europe* (Bloomington: Indiana University Press, 1986) içinde, s. 83 vd..

41 Shulamith Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, çev. Chaya Galai (Londra-New York: Methuen, 1984).

42 Philippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, çev. Robert Baldick (New York: Knopf, 1962).

43 Soru 92, Madde 1: "Şeylerin ilk yaratılışında kadınlar meydana getirilmeli miydi?" *Summa Theologica* 13 (New York-Londra: Blackfriars, 1964), s. 35-36.

44 André Vauchez, *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge*, gözden geçirilmiş basım (Roma: Ecole français de Rome, 1981) ve "Un nouvel

idéal au XIIIe siècle: La chasteté conjugale", Vauchez, *Les laïcs au moyen âge* içinde, s. 203-209; ayrıca bkz. bölüm 1, Jacques Dalarum.

45 Z. Lazzeri, yay. haz., "Il prozesso di Cannonizzazione di S. Chiara d'Assisi", *Archivum Franciscanum Historicum* 13 (1920): 439-493.

46 "Vita sanctae Salomeae", *Monumenta Poloniae Historica*, IV, 776-779.

47 Heidi Dienst'e göre aktarıldı: "Dominus vir: Von der Herzogin-Markgräfin Agnes und anderen Frauen des Hochmittelalters", Autorinengrupe der Universität Wien, yay. haz., *Das ewige Klischee* (Viyana: Böhlau, 1981) içinde, s. 23.

48 J.C. Russell, "Die Bevölkerung Europas 500-1500", Carlo M. Cipolla ve Knut Borcharts, yay. haz., *Bevölkerungsgeschichte Europas* (Münih: Piper, 1969) içinde, s. 9 vd. Kuzey İtalya'da sütannelik uygulamasının neden olduğu aile büyüklüğündeki değişimler konusunda bkz. Hughes, "Domestic Ideals", s. 115-143, ve Klapisch-Zuber, "La fécondité des florentines".

49 Barbara A. Hanawalt, "Childrearing among the Lower Classes of Late Medieval England", *Journal of Interdisciplinary History* 8 (1977-1978): 1-22.

50 J. Farknoi, yay. haz., "Kanonisationprozeß der sel. Margarethe", *Monumenta Romana Episkopatus Vesprimiensis* 1 (Budapeşte, 1896).

51 "Leben der hl. Agnes von Montepulciano", *Acta Sanctorum*, Nisan II, 791-817.

52 "De beata Ivetta, sive Jutta, vidua reclusa Hui in Gelgio vita auctore Hugone Floreffiensi", *Acta Sanctorum*, Ocak I, 83-887.

53 Nigg., yay. haz., *Die heilige Elisabeth von Thüringen.*

54 "De b. Angela di Fulginio vita auctore Arnaldo", *Acta Sanctorum*, Ocak I, 186-234.

55 "De s. Humilitate abbatissa Ord. Vallombrosani Florentiae", *Acta Sanctorum*, Mayıs V, 203-222.

56 "De b. Margarita Poenitente tertii ord. s. Francisci vita ex mss. auctore f. Junctâ Bevagnate", *Acta Sanctorum*, Şubat III, 298-357.

57 Le Roy Laudrie, *Montaillou*, s. 172-173.

58 Bkz. Claudia Opitz, *Evatöchter und Bräute Christi: Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter* (Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1990) içinde "Von Kinderwunsch und Kindsmord: Mutterschaft und Mütterlichkeit vom 13. bis zum 15. Jahrhundert" bölümü.

59 "De s. Clara virgine", *Acta Sanctorum*, Ağustos II, 739-768.

60 "Vita sanctae Salomeae", *Monumenta Poloniae Historica.*

61 Annik Porteau-Bitker'e göre aktarıldı: "Criminalité et délinquance féminines dans le droit pénal des XIIIe et XIVe siècles", *Revue historique de droit français et étranger*, 4. seri, 58 (1980): 27.

62 Yvonne B. Brissaud, "L'Infanticide à la fin du moyen âge: Ses motivations psychologiques et sa repression", *Revue historique de droit français et étranger*, 4. Seri, 50 (1972): 229-256.

63 Klaus Arnold'a göre aktarıldı: *Kind und Gesellschaft in Mitteralter und Renaissance* (Paderborn: Schöningen, 1980), s. 47.

64 a.g.e..

65 John Boswell, *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance* (New York: Pantheon, 1988).

66 David Herlihy, "Medieval Children", Bede Karl Lackner ve Kenneth Roy Philp, yay. haz., *Essays on Medieval Civilization* (Austin: University of Texas Press, 1978) içinde, s. 109-141.

67 Bu uzmanlaşma ne yazık ki, Orta ve Batı Avrupa'daki koşullar üzerine bir in-

celeme yoğunlaşmasına yol açtı; kadınların Akdeniz bölgelerindeki çalışma koşulları hakkında çok daha az şey biliniyor. Belirlemelerim, bilimsel çalışmaların bu durumunu yansıtır.

68 Wunder, "Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas", s. 123-154.

69 Bkz. Barbara A. Hanawalt, "Peasant Women's Contribution to the Home Economy in Late Medieval England", Hanawalt, yay. haz., *Women and Work* içinde, s. 3-19; ve Judith M. Bennett, "The Village Ale-Wife: Women and Brewing in Fourteenth-Century England", a.g.e., s. 20-36.

70 Heide Dienst'e göre aktarıldı: "Rollenaspekte von Männern und Frauen im Mittelalter in zeitgenössischer Theorie und Praxis", Claudia Opitz, yay. haz., *Wieblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisziplinären Frauentagung Konstanz 1982* (Weingarten: Drumlin, 1984) içinde, s. 137-157.

71 Hermann Pleij'e göre aktarıldı: "Arbeitsteilung in der Ehe: Literatur und soziale Wirklichkeit im Spätmittelalter", Maria E. Müller, yay. haz., *Eheglück und Liebesjoch: Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts* (Weinheim: Beltz, 1988) içinde, s. 105-124.

72 Wunder, "Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas", s. 123-154.

73 Hizmetçi kızların durumu konusunda bkz. R.M. Smith, "Kin and Neighbors in a Suffolk Community", s. 219-256; ve Christina Vanja, "Frauen im Dorf: Ihre Stellung unter besonderer Berücksichtigung landgräflich-hessischer Quellen des späten Mittelalters", *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 34 (1986): 147-159.

74 Erika Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt* (Stuttgart:Abend-Verlag, 1988), s. 41. Mary R. Beard, *Women as a Force in History*'de (New York: Collier, 1946) "The Force of Women in Medieval Economic and Social Life" başlıklı bölümde İtalya'dan örnekler aktarır, s. 216-269.

75 Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, s. 65.

76 a.g.e..

77 a.g.e.. Beard, *Women as a Force in History*'de İngiltere'den örnekler aktarır, s. 223 vd..

78 Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt.*

79 Köln'deki istisna koşullar konusunda bkz. Margarethe M. Wensky, *Die Stellung der Frau in der stadkölnischen Wirtschaft im Spätmittelalter* (Köln-Viyana, 1980).

80 Bkz. Hanawalt, yay. haz., *Women and Work*, giriş, s. vii-xviii.

81 Léonce Reypens, S.J., yay. haz., *Vita Beatricis: De autobiografie van de s. Beatrijs van Tienen, ord. cist. 1200 bis 1268* (Antwerp, 1964); J. Henriquez, yay. haz., "Vita beatae Idae de Nivella sanctimonialis in monasterio de Remeya", *Quinque prudentes virgines* (Antwerp, 1630), s. 199-297.

82 Burada ve izleyen sayfalarda aktarılan örnekler, Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*'tan alınmıştır.

83 Beard, *Women as a Force in History*, s. 246 vd..

84 Barbara Kroemer, "Von Kauffrauen, Beamtinnen, Ärztinnen: Erwerbstätige Frauen in deutschen mittelalterlichen Städten", *Frauen in der Geschichte* 2 (1982).

85 Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, s. 97 vd..

86 a.g.e., s. 68.

87 a.g.e., s. 68-69 ve Régine Pernoud, *La femme au temps des cathédrales* (Paris: Stock, 1980), s. 202 vd..

88 Akademik tıbbın jinekoloji ve ebelik kaygısı konusunda daha fazla bilgi için bkz. bölüm 2, Claude Thomasset, "Kadınların Doğası".

89 A. Delva, *Vrowengeneeskunde in Vlandern tijdens de late middeleuwen met mitgave van het Brugse Liber Trotula,* Vlaamse Historische Studies 2 (Bruges: Genootschap voor Geschiedenis, 1983).
90 Bkz. George Burchard, *Die deutschen Hebammenordnungen von ihren ersten Anfängen* (Leipzig, 1914); Merry E. Wiesner, "Early Modern Midwifery: A Case Study", Hanawalt, yay. haz. *Women and Work* içinde, s. 94-114; ve genel bir inceleme için, Paul Diepgen, *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters* (Stuttgart: Thieme, 1963).
91 Köln'ün kadın loncaları konusunda bilgi için bkz. Wensky, *Die Stellung der Frau*; Paris'tekiler için bkz. Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, s. 50-51. Kathleen Casey İngiltere'deki koşulları betimler: "Women in Norman and Plantagenet England", Barbara Kanner, yay. haz., *The Women of England: From Anglo-Saxon Times to the Present* (Hamden, Conn.: Archon, 1979) içinde, s. 83-112. Ne var ki, bu konuda hâlâ çok araştırma yapılması gerekiyor.
92 Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, s. 54 vd..
93 Christina Vanja, "Bergarbeiterinnen: Zur Geschichte der Frauenarbeit im Bergbau, Hütten – und Salinenwesen seit dem späten Mittelalter, Teil I: Mittelalter und frühe Neuzeit", *Der Anschnit* 39 (1987): 2-15.
94 Bu rakamlar, Uitz, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*, s. 65'ten alınmıştır.
95 Anke Wolf-Graaf'a göre aktarıldı: *Die verborgene Geschichte der Frauenerbeit* (Weinheim: Beltz, 1983), s. 82.
96 Barbara Händler-Lachmann, "Die Berufstätigkeit der Frau in den deutschen Städten des Spätmittelalters und der beginnenden Neuzeit", *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 30 (1980): 131-175.
97 a.g.e..
98 Bkz. Merry E. Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1986).
99 Wolf-Graaf, *Die verborgene Geschichte der Frauenerbeit,* s. 72-82
100 Bkz. Wunder, "Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas", s. 138 vd..
101 Hanawalt, *Women and Work*, giriş, s. xi vd..
102 Wolf-Graaf, *Die verborgene Geschichte der Frauenerbeit,* s. 82
103 Russell, "Die Bevölkerung Europas 500-1500", s. 9 vd..
104 Albert Huyskens, yay. haz., *Der sog. "libellus de dictis quattuor ancillarum s. Elisabethae confectus"* (Kempten-Münih, 1911).
105 Kadın ve erkek ücretleri arasındaki farklılık konusunda bkz. Casey, "The Cheshire Cat", s. 230-231.
106 Hanawalt, "The Female Felon", s. 125-140; ayrıca Isabelle Chabot, "Poverty and Widows in Later Medieval Florence", *Continuity and Change* 3 (1988): 201-311.
107 "Ad mulieres pauperes in villulis", Carla Casagrande, yay. haz., *Prediche alle donne del secolo XIII* (Milano: Bompiani, 1978) içinde.
108 Ortaçağ kentlerinde fahişeliğin gelişimi ve önemi konusunda bkz. Leah Otis, *Prostitution in Medieval Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), özellikle Bölüm I ve not 25'te sözü edilen eserler.
109 Bkz. Schubert, "Gauner, Dirnen und Gelichter", s. 97-128. Mecdelli Meryem kültü konusunda daha fazla bilgi için bkz. bu kitap Bölüm I.
110 "Vita b. Idiliae, viduae Leodiensis, libri duo priores", *Analecta Bollandiana* 13 (1894): 197-248.
111 Jean-Luc Dufresne, "Les compartements amoureux d'après les registres de l'officialité de Cérisy (XIV-XVe siècle)", *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques 1973* (1976): 131-156.

112 Marie-Thérèse Lorcin, "Retraite des veuves et filles au couvent: Quelques aspects de la condition féminine à la fin du moyen âge", *Annales de démographie historique* 11 (1975): 187-201.
113 G.K. Schmelzeisen, *Die Rechtsstellung der Frau in der deutschen Stadtwirtschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 1935)'te, Orta Avrupa'nın kentli kadınları için bunu gösterir; kırsal koşullar için bkz. Lutz K. Berkner, "Inheritance, Land Tenure, and Peasant Family Structure: A German Regional Comparison", Jack Goody vd., yay. haz., *Family and Inheritance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) içinde, s. 71-95.
114 "De s. Aemiliana sive Humiliana vidua tertii ordinis s. Francisci vita auctore coaevo", *Acta Sanctorum,* Mayıs IV, 385-417.
115 Walter Heinenmeyer, "Die Landgräfin Elisabeth von Thüringen", Heinemeyer vd., yay. haz., *Die heilige Elisabeth in Hessen* (sergi kataloğu; Marburg, 1983) içinde, s. 29-56.
116 Akdeniz bölgelerinde bu konuda bilgi için bkz. Thomas Kuehn, "Women, Marriage, and *patria potestas*", *Revue d'histoire du droit* 49 (1981): 127-147; Christiane Klapisch-Zuber, "La 'mère cruelle': Maternité, veuvage et dot dans le Florence des XIVe-XVe siècles", *Annales. Economie, Société, Civilisation* 3 (1983): 1097-1109; ve Diane O. Hughes, "Brideprice and Dowry in Mediterranean Europe", *Journal of Family History* 3 (1978): 263-296.
117 Strasburg, Archives municipales, 1477 Nizamnameleri, cilt 18, fol. 144.
118 Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1970).
119 Barbara Degler-Spengler, "Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters", *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* (1984), s. 75-88.
120 Bücher, *Die Frauenfrage im Mittelalter.*
121 Beginlerin (bazı sapkın çeşitleri de dahil) gelişimi ve önemi konusunda bilgi için bkz. Ernest William McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture with Special Reference to the Belgian Scene* (New Brunswick, N.J.: 1954.)
122 Bkz. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, özl. Bl. 7. Bu dinsel kadın hareketinin Orta Avrupa'yla sınırlı olmadığı, John Martin, "Out of the Shadow: Heretical and Catholic Women in Renaissance Venice", *Journal of Family History* 10 (1985): 21-33 ve Caroline Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987), özl. Bl. I gibi incelemeler tarafından gösterilir.
123 Ursula Peters'e göre aktarıldı: "Frauenmystik im 14. Jahrhundert: Die Offenbarungen der Christine Ebner", Opitz, yay. haz., *Weiblichkeit oder Feminismus?* içinde, s. 213-227.
124 Kaspar Elm, "Ketzer oder fromme Frauen? Das Beginentum im europäischen Mittelalter", *Journal für Geschichte* 2 (1980): 42-46.
125 Anılan kadın mistikler hakkın bilgi için bkz. Peter Dinzelbacher ve Dieter R. Bauer, yay. haz., *Frauenmystik im Mittelalter* (Filderstadt bei Stuttgart: Schwabenverlag, 1985) ve John A. Nichols ve Lilian T. Shank, yay. haz., *Peace Weavers: Medieval Religious Women* 2 (Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications, 1984).
126 Peters'e göre aktarıldı: "Frauenmystik im 14. Jahrhundert".
127 Vauchez, *Les laïcs au moyen âge*, s. 239-244.
128 Vauchez, *La sainteté en occident;* Donald Weinstein ve Randolph M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

129 Martha C. Howell, *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).
130 Vauchez, *Les laïcs au moyen âge*, s. 265-276.
131 Christine de Pisan, *The Book of the City of Ladies*, çev. Earl J. Richards (New York: Persea Books, ca. 1982).
132 Bkz. Joan K. Kelly, "Early Feminist Theory and the 'Querelle des femmes' 1400-1789", *Signs* 8 (1982): 4-22.

10. Kadınların Dünyası

1 Michel Parisse, *Les nonnes au Moyen Age* (Le Puy: Christine Bonneton, 1983).
2 Örneğin bkz. Henri Dubois, *Les foires de Chalon et le commerce dans la vallée de la Saône* (Paris: Presses de la Sorbonne, 1976), s. 146-147.
3 Michel Balard, "La femme esclave à Gênes (XIIIe-XVe siècles)", *Les femmes au Moyen Age* konusunda kolokyumda okunan tebliğ, Lille III Üniversitesi, Maubeuge, 6-9 Ekim 1988.
4 Perrine Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie, XIIe-XIIIe siècles)* (Paris: Le Sycomore, 1983).
5 Parine Mane'den kişisel bilgi.
6 Richard Bucaille ve Françoise Piponnier, "La belle ou la bête? Remarques sur l'apparence corporelle de la paysannerie médiévale", *Ethnologie française* 6 (3-4) 1976: 227-232.
7 Françoise Piponnier, "Une maison paysanne au XIVe siècle: le mobilier", *Rotterdam Papers II* (Rotterdam, 1975), s. 151-170.
8 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou village occitan de 1294 à 1324* (Paris: Gallimard, 1973), s. 159.
9 Pierre Riché, *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien* (Paris: Hachette, 1973), s. 195-196.
10 Sergi kataloğu, "Un village au temps de Charlemagne", Rémy Guadagnin, müze müdürü, Musée National des Arts et Traditions Populaires, Paris (Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1988), s. 278-283.
11 G. De Poerce, *La draperie médiévale en Flandre et en Artois*, 3 cilt (Ghent: De Tempel, 1951), cilt 1: *La Technique*.
12 Florence Edler De Roover, "Andrea Banchi Florentine Silk Manufacturer and Merchant in the Fifteenth Century", *Studies in Medieval and Renaissance History* 3 (1960).
13 Renée ve Michel Colardelle, "L'habitat médiéval immergé de Colletière à Charavines (Isère)", *Archéologie médiévale* 10 (196): 167-269.
14 Côte-d'Or arşivleri, B 2082, d'Aisey şatosunun envanteri.
15 Aktaran Parisse, *Les nonnes*, s. 57.
16 Örneğin, Gabrielle Demians d'Archimbaud, *Les fouilles de Rougiers* (Paris: Centre National de Recherche Scientifique, 1980), s. 460-465.
17 Charles V. Langlois, *La société française au XIIIe siècle d'après dix romans d'aventure* (Paris: Hachette, 1904), s. 9.
18 Irena Turnau, "The Diffusion of Knitting in Medieval Europe", *Cloth and Clothing in Medieval Europe* (Londra: Heinemann, 1983) içinde, s. 368-389.
19 Sergi kataloğu "Costume Costume", Paris'te Grand Palais'de, Jean Cuisenier, müdür (Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1987), s. 58; Saint-Denis'de bulunan örme yün bone.

20 Françoise Piponnier, "Les ateliers des artisans dijonnais du textile d'après les inventaires mobiliers (XIVe-XVe siècles)", *Autour de l'habitat textile* (Tourcoing: Archives Municipales, 1987), s. 1-9.
21 Danièle Alexandre-Bidon ve Monique Closson, *L'enfant à l'ombre des cathédrales* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1985), s. 158-161.
22 P. Demolon, *Le village mérovingien de Brebières (VIe-VIIe siècles)* (Arras, 1972), s. 134.
23 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 288.
24 Marie-Thérèse Lorcin, "Le feu apprivoisé, l'homme, la femme et le feu dans les fabliaux", *Revue historique* 268 (543) 1982:3-15.
25 Jean-Marie Pesez, "Le foyer de la maison paysanne (XIe-XVe siècle)", *Archéologie médiévale* 16 (1986): 65-92.
26 Françoise Piponnier, "Equipment et techniques culinaires en Bourgogne au XIVe siècle", *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques, Année 1971* (Paris, 1977), s. 57-80.
27 Françoise Desportes, *Le pain au Moyen Age* (Paris: Olivier Orban, 1987), s. 121-143.
28 Aktaran Parisse, *Les nonnes*, s. 140-141.
29 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 373.
30 Geneviève Bresc-Bautier, "Pour compléter les données de l'archéologie: le rôle du bois dans la maison sicilienne", *Atti del colloquino internazionale di archeologia medievale (Palermo-Erice 1974)* (Palermo: Palermo Üniversitesi, 1976), s. 435-464.
31 Günter P. Fehring, "Der Beitrag der Arhäologie zum Leben in der Stadt des späten Mittelalters", *Das Leben in der Stadt des Spätenmittelalters, Internationaler Kongress, Krems 1976* (Viyana: Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, 1977), resim 23.
32 Françoise Piponnier, "Les métaux et leurs emplois d'après les inventaires mobiliers (Bourgogne, XIVe-XVe siècles)", *Diciottesima Settimana di Studio (Prato 1986)*'da okunan tebliğ.
33 J. Pichon, yay. haz., *Le ménagier de Paris*, 2 cilt (Paris, 1846).
34 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 203-204.
35 Langlois, *La société française*, s. 119.
36 Danièle Alexandre-Bidon ve Françoise Piponnier, "Gestes et objects de la toilette aux XIVe et XVe siècles", *Les soins de beauté, Moyen Age, début des Temps modernes* (Nice: Faculté des Lettres et Sciences Humaines 1987) içinde, s. 211-144.
37 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 72.
38 Maurice Beresford ve John G. Hurst, *Deserted Medieval Villages* (Londra: Lutterworth, 1971); Gabrielle Démians d'Archimbaud, "L'habitation médiévale en Provence médiévale", *La construction au Moyen Age, histoire et archéologie* (Paris: Les Belles Lettres, 1973) içinde, s. 59-110; Jean Marie Pesez, "L'habitation paysanne en Bourgogne médiévale", a.g.e., s. 219-223; Jean Chapelot ve Robert Fossier, *Le village et la maison au Moyen Age* (Paris: Hachette, 1980).
39 Aktaran Gabriel Fournier, *Le château dans la France médiévale* (Paris: Aubier, 1978), s 290.
40 Jean-Marie Pesez, yay. haz., *Brucato, histoire et archéologie d'un habitat médiéval en Sicile* (Roma: Ecole Française de Rome, 1985).
41 Jean-Marie Pesez, "Une maison villageoise au XIVe siècle: les structures", *Rotterdam Papers II* (Rotterdam, 1975), s. 139-149; Françoise Pipanner, "Une maison villageoise", a.g.e. s. 151-170.

42 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 383.
43 Jean-Marie Pesez, "Obscure et enfumée, la maison paysanne au Moyen Age", *Fasciculi Archeologiae Historicae* 2 (1987): 79-83.
44 Le Roy Ladurie, *Montaillou*, s. 383.

11. Tasavvur Edilmiş Kadın

1 Jean Hubert, Jean Porcher, W.F. Volbach, *L'impero carolingio* (Milano: Feltrinelli, 1968), s. 135.
2 Victor Y. Haines, "The Iconography of the Felix Culpa", *Florilegium* 1 (1979): 151-158, 174.
3 Milano'lu Ambrose, *De virginibus*, I, bl. 9, 60, Jacques Paul Migne, *Patrologia Latina*, 221 cilt (Paris, 1844-1864) (bundan böyle *PL*) içinde; 16, col. 216; Jerome, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, I. II, bl. 13, *PL* 26, col 92 içinde.
4 Bkz. bölüm 7, Paulette L'Hermite-Leclercq, "Feodal Düzen".
5 *Adversus Jovinianum*, I. I, *PL* 23, col. 246.
6 Beşinci yüzyıldan itibaren Hıristiyan çevrelerde gelişen cinsel perhiz pratiği konusunda bkz. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988).
7 D.J.A. Ross, "Olympias and the Serpent", *Journal of Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963): 1-21, tab. Iab.
8 *Homiliae in Evang.* I. II, XXVI, 5, *PL* 76, col. 1269.
9 *Liber de modo bene vivendi, PL* 184, col. 1285 (Aziz tarafından yazılmış gibi görünüyor).
10 Daha önce anılan Utrecht elyazması dışında, diğer ikisi sırasıyla *Evangelistary of Ottone III*, fol. 28r, Munich Staatsbibliothek, Ms. Clm. 4453, Cin 58 ve Aziz Omer Katedrali'ndeki İncillere ekli çizimde, Ms. 154: fol. 1 yer alır; her ikisinin tıpkı basımı: Chiara Frugoni, "L'iconografia del matrimonio e della coppia nel Medioevo", *Il matrimonio nella società Altomadievale* (Spoleto, 1977) içinde, s. 901-963, resim 28, 29, 31.
11 Jacopo Passavanti, *Specchio di vera penitenza*, yay. haz. F.L. Polidori (Floransa: Monnier, 1863), "Trattato della superbia", bl. 5, s. 209-211.
12 Eserin yeni basımında başrahibeye daha kesin olarak Hohenbourg'lu (daha önce kullanılan Landsberg'li yerine) denir. Hohenbourg'lu Herrad, *Hortus deliciarum*, yay. haz. Rosalie Green (Londra-Leiden: Warburg Institute-Brill, 1979), II, 352.
13 Tıpkıbasımı Jonathan Alexander ve Paul Binski, yay. haz., *Age of Chivalry, Art in Plantagenet England, 1200-1400* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1987) içinde, s. 353.
14 a.g.e., s 446.
15 Mecdelli Meryem'in biyografisinin çeşitli versiyonları için bkz. bu kitapta bölüm I.
16 Domenico Cavalca, *Le vite de' santi Padri* (Milano: Instituto Editoriale Italiano, tarihsiz), I, 173, "Vita di Santa Maria Egiziaca".
17 Chiara Frugoni, "La morte propria, la morte degli altri", Jean Delumeau, yay. haz., *Storia vissuto del popolo cristiano* (Torino: SEL, 1985) içinde, s. 349-365, özellikle 357-365.
18 *Visio Alberici*, yay. haz. M. Inguanez, *Miscellanea Cassinese* 9 (1932): 83-103.

Settefrati'li Alberico'nun (on birinci yüzyılın başında Montacassino Manastırı'nda bir keşiş) *Visio*'sunun çeşitli versiyonları için bkz. *Dizionario biografico degli italiani* (Roma: Treccani, 1960).

19 Marina Werner, *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1976), s. 60 vd..

20 Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser* (Paris: Seuil, 1983).

21 Bu ikonografi, Ortaçağ'dan sonra bile değişmez: bkz. Gigetta Dalli Regoli, *La preveggenza della Vergine. Struttura, stile, iconografia nelle Madonne del Cinquecento* (Pisa: Pacini, 1984).

22 Kötülüklerin temsili konusunda bkz. Adolfo Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art, from Early Christian Times to the Thirteenth Century* (Londra: Warburg Institute, 1939; Liechenstein: Kraus Reprint Nendeln, 1977).

23 Bernhard Blumenkranz, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien,* Etudes Augustiniennes (Paris: Etudes Augustiniennes, 1966), özl. s. 53 vd., 57 vd., 61 vd., 112 vd. Lambert de St. Omer, *Liber floridus,* yay. haz., A. Derolez (Gand, 1968).

24 Alain Boureau, *La papasse Jeanne* (Paris: Aubier, 1988).

25 Frugoni, "L'iconografia del matrimonio", s. 957 vd..

26 Bu karmaşık sorun konusunda bkz. Viviana Jemolo ve Mirella Morelli, yay. haz., *La Bibbia di S. Paolo Fuori le Mura* (Roma: De Luca, 1981), s. 11.

27 Söz konusu olay için bkz. *Vita Mathildis a Donizone Presbytero*, I. II, II. 80 vd., L.A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores* 2, kitap V, bl. II içinde.

28 *I Vageli apocrifi*, yay. haz. Marcello Craveri (Torino: Einaudi, 1969), s. 21-22.

29 Sybille Harksen, *La femme au Moyen Age* (Leipzig: Volker Kuster, 1974), resim s. 94; Sylvie Laurent, *Naître au Moyen Age* (Paris: Léopard d'Or, 1989).

30 Sally Fox, *The Medieval Woman, an Illuminated Book of Days* (Boston: Little, Brown, 1985), temmuz ayı için figür.

31 Chiara Frugoni, "Le mistiche, le visioni e l'iconografia: rapporti ed influssi", *Atti del convegno su "La mistica femminile nel Trecento" Todi 1982* (Todi, 1983), s. 5-45. Özellikle Montefalco'lu Clare konusunda bkz. Chiara Frugoni, "Domine, in conspectu tuo omne desiderium meum: Visioni e immagini in Chiara da Montefalco", Claudio Leonardi ve Enrico Menesto, yay. haz., *Chiara da Montefalco ed il suo tempo* (Floransa: Nuova Italia, 1985) içinde, s. 154-174.

32 Enrico Menesto, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montafalco* (Floransa: Nuova Italia, 1985), s. 85 (fol. 33v-34r).

33 Chiara Frugoni, "La lastre veterotestamentarie e il programma della facciata", E. Castelnouvo, V. Fumagalli, A. Peroni ve S. Settis, yay. haz., *Lanfranco e Wiligelmo. Il Duomo di Modena* (Modena, 1989) içinde, s. 422-452, özl. 428; *Il Duomo di Modena. Atlante Fotografico* (Modena, 1989), s. 144-151.

34 Chiara Frugoni, *Una lontana città* (Torino: Einaudi, 1983), s. 173 vd..

35 Paris: Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 16515, fol. 204; Chiara Frugoni, "La representazione dei giullari nelle chiese fino al XII secolo", *Il contributo dei guillari alla dramaturgia italiana delle origini* (Roma: Bulzoni, 1978), s. 113-134, resim 18.

36 Bkz. Aziz Francis'in mucizeleriyle ilgili bir kitabı okuduktan sonra kitabı hasta göğsüne bastıran ve anında iyileşen kadının hikâyesi. Mucizeyi Tommaso da Celano anlatır, "Tractatus de miraculis B. Francisci", *Analecta franciscana,* cilt X (Floransa: Ad Claras Aquas, 1941) içinde, bl. 18, n. 193, s. 328-329

37 Gigetta Dalli Regoli, *Il maestro di Borsigliana. Un pittore del '400 in Alta Val di Serchio* (Lucca: Pacini Fazzi, 1987). Bu türden bir dizi örnek bir araya toplanmıştır: Danièle Alexandre-Bidon, "La lettre volée, à lire à l'enfant au Moyen Age", *Annales, E.S.C.* 4 (Temmuz-Ağustos, 1989): 953-992.

38 Francesco Filippini, Guido Zucchini, *Miniatori e pittori a Bolonya: documenti dei secoli XIII e XIV* (Floransa: Sansoni, 1947).

39 Claudia Opitz ve Elizabeth Schraut, "Fraeun und Kinst im Mittelalter", *Frauenkunstgeschichte* . . . (Giessen, 1984) içinde, s. 33-52.

40 Şairin bir biyografisi ve eserlerinin, özellikle Epistre'nin bir analizi için, Eliana Carrara'nin iki makalesi *Quaderni Medioevali* ve *Prospettiva*'da çıkacak.

41 Bu eser için bkz. Natalino Sapegno'nun keskin gözlemleri: "Il Trecento", *Storia letteraria d'Italia* (Milano: Vallardi, 1966), s. 358vd..

42 New York, Metropolitan Sanat Müzesi'nde korunuyor. Bkz. katalog, *Europe in the Middle Ages* (New York: Metropolitan Museum, 1987), s. 53 ve resim 44.

43 Yüzyıllar boyunca Radegund'a ithaf edilen çeşitli biyografiler için bkz. bl. I.

44 *Hildegardis Revalationes*, Lucca, Biblioteca Governativa, fol. 143r. Heldegard hakkında daha fazla bilgi için bkz. Maria Teresa Beonio Fumagalli Brocchieri, "Ildegarda, la profetessa", Ferruccio Bertini, Franco Cardini, Maria Teresa Boenio Fumagalli Brocchieri ve Claudio Leonardi, *Medievo al femminile* (Roma-Bari: Laterza, 1989) içinde, s. 144-169. (Aynı kitap, Radegund ve Hrotswitha'a değinen iki bölüm içeriyor.)

45 *De Ida Lewensi virgine, Acta Sanctorum*, XIII, 113 içinde.

46 Bilgi alınabilecek bazı kaynaklar: Elizabeth Schraut ve Claudia Opitz, *Frauen und Kunst im Mittelalter*, sergi kataloğu (Brauenweig, 1983); Opitz ve Schraut, "Frauen und Kunst"; Claudia Opitz, yay. haz., *Weiblichkeit oder Feminismus* (Weingarten: Drumlin, 1984).

47 Harksen, *La femme au Moyen Age*, s. 46.

48 Burada, belgeli kanıt olmamasına rağmen Fransız geleneğinde "Kraliçe Matilde'in duvar halısı" (hareketleri duvar halısının üzerinde gösterilen Fatih William'ın karısı) olarak da bilinen ünlü Bayeux duvar halısını tartışmayacağım. Bu uzun yazılı ve resimli anlatının fiilen kim tarafından tasarlandığı ve üretildiği sorunu uzun süredir tartışılmaktadır. Bkz. C.H. Gibbs-Smith, *The Bayeux Tapestry* (Londra, 1975), s. 5.

49 Antonio Volpato, "Il tema agiografico della triplice aureola nei secoli XIII-XV", Sofia Boesch Gajano ve Lucia Sebastiani, yay. haz., *Culto dei santi, istitüzinoni e classi sociali in età preindustriae* (Roma-L'Aquila: Japadre, 1984) içinde, s. 509-526.

50 André Vauchez, *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses* (Paris: Cerf, 1978), s. 168-188, "Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale" bölümünde.

51 Jane Tibbets-Schulenburg, "Sexism and the Celestial Gynecaeum, from 500 to 1200", *Journal of Medieval History* 4 (1978): 117-133.

52 Chiara Frugoni, "Santa Bona, pellegrina per desiderio", *Gli universi del fantastico* (Floransa: Vallecchi, 1988), s. 259-272.

53 Chiara Frugoni, "La città e le sante novelline", konferans oturumu, *Athens and Rome, Florence and Venice. City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy.* Brown University, Providence, Rhode Island (Mayıs 1989).

54 *Tommaso da Modena*, Luigi Menegazzi'nin yayına hazırladığı katalog (Treviso, 1979), şekiller s. 74, 165.

Konuşmaya Cüret Etmek

1 M.I. King, "Thwarted Ambitions. Six Learned Women of the Italian Renaissance", *Soundings* 59 (1976): 280-304; P.H. Labalme, yay. haz, *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past* (New York: New York University Press, 1980); M.I. King, *Venetian Humanism in an Age of Partician Dominance* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

12. Edebi ve Mistik Sesler

1 Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I, IV, 1.
2 Marie-Thérèse d'Alverny, "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme", aktaran Peter Comestor, *Historia scolastica, La femme dans les civilisations des Xe-XIIe siècles* (Poitiers, 1977) içinde, s. 112-113.
3 Georges Duby, *Mâle Moyen Age* (Paris: Flammarion, 1988), s. 57.
4 *Le mirouer aux dames, poème inédit du XVe siècle*, yay. haz A. Piaget (Paris-Neuchâtel, 1908), I, 500 vd..
5 a.g.e., I. 757 vd..
6 Didier Anzieu, *Le moi-peau* (Paris: Dunod, 1985), s. 227.
7 Marina Mizzau, "Silence à deux voix", *Languages* 85 (1987): 45.
8 Anne-Marie Houdebine, "Sur les traces de l'imaginaire linguistique", V. Aebescher ve C. Forel, yay. haz, *Parlers masculins, parlers féminins* (Paris, 1983) içinde, s. 105-139; "Les femmes et la langue", *Tel quel* (1977): 84-95; "La différence sexuelle et la langue", *Langage et société* 7 (1979): 3-30.
9 Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre* (Paris: Minuit, 1985).
10 Verena Aebischer, Aebescher ve Forel, yay. haz, *Parlers masculins, parlers féminins*, giriş bölümü s. 9; Irigaray, *Parler n'est jamais neutre* s. 281 vd..
11 Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).
12 Paul Zumthor, "Litteratus/illiteratus. Remarques sur le contexte vocal de l'écriture médiévale", *Romania* 106 (1985): 1-18.
13 Pascale Bourgain, *Poésie lyrique latine du Moyen Age* (Paris: Union Générale de l'Edition, 1989), s. 53.
14 a.g.e., s. 212.
15 Chaucer, *Canterbury Tales*, The Wife of Bath's Tale, II. 692-697. Türkçesi:
16 Béatrice Slama, "De la littérature féminine à l'écrire femme", *Littérature* 44 (Aralık 1981): 51.
17 "Ve hanımefendi büyük bir şairdi ve Savaşçı Guy hakkında çok güzel aşk şiirleri yazdı." Margarita Egan, yay. haz, *Les vies des troubadours* (Paris: Union Générale de l'Edition, 1985), s. 52-53.
18 Marie-Louise Ollier, "Les lais de Marie de France ou le recueil comme forme", M. Picone, G. Di Stefano ve P. Stewart, yay. haz, *La nouvelle Genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval* (Montreal: Platon, 1983) içinde, s. 64-78.
19 a.g.e., s. 67.
20 Jean-Charles Huchet, "Noms de femme et écriture féminine au Moyen Age", *Poétique* 48 (1981): 407-430; "Les femmes troubadours ou la voix critique", *Littérature* 51 (1983): 58-90.
21 Huchet, "Les femmes troubadours", s. 84.

22 Pierre Bec, yay. haz, *Burlesque et obscénité chez les troubadours. Le contre-texte au Moyen Age* (Paris: Stock, 1984), s. 193.
23 Henri Deluy, yay. haz, *Troubadours galégo-portugais. Une anthologie* (Paris: P.O.L., 1987).
24 Bec., yay. haz, *Burlesque et obscénité*, s. 18-19.
25 Kevin Browhlee, "Discourses of the Self: Christine de Pisan and the *Rose*", *Romanic Review* 79 (1988): 199-221.
26 Jacqueline Cerchiglini, "L'étrangère", *Revue des langues romaines* 92 (2) 1988: 240.
27 Eric Hicks, *Le débat sur le Roman de la Rose* (Paris: Champion, 1977).
28 a.g.e., s. 22.
29 a.g.e., s. 6.
30 Cerchiglini, "L'étrangère", s. 241.
31 Christine de Pisan, *Le livre de la mutacion de Fortune*, yay. haz S. Solente (Paris: Picard, 1959-1966), II, 374 vd..
32 Eric Hicks, "Femme-auteur et auteur-femme: Christine de Pisan et la question féministe", *La femme et l'art au Moyen Age*, sergi kataloğu (Lozan, 1984) içinde, s. 69.
33 Marie-Thérèse Lorcin, "Mère mature et le devoir social. La mère et l'enfant dans l'oeuvre de Christine de Pisan", *Revue historique* içinde.
34 Christine de Pisan, *Le livre de la mutacion de Fortune*, II, 1391-1394.
35 Christine de Pisan, *Le cité des dames*, çev. Thérèse Moreau ve Eric Hicks (Paris: Stock-Moyen Age, 1986), s. 37.
36 a.g.e., s. 48, 58, 60 ve 87.
37 a.g.e., s. 114.
38 Nathalie Z. Davis, "Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1480-1820", P.H. Labalme, yay. haz, *Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past* (New York: New York University Press, 1984) içinde, s. 157-160.
39 "Kadınlara okuma ya da yazma öğretilmemelidir." Philippe de Novare, *Les quatre âges d'homme*, yay. haz Marcel de Fréville (Paris: SATF, 1888), s. 16.
40 Ursula Peters, "Frauenliteratur im Mittelalter? Ueber legungen zur Trobairitz-poesie, zur Frauenmystik und zur eministischen Literaturbetrachtung", *Germanisch-romanisch Monatschrift* 69 (1988): 35-56; "Frauenmystik im 14 Jht. Die 'Offenbarungen' der Christine Ebner", Claudia Opitz, yay. haz, *Weiblichkeit oder Feminismus* (Weingarten, 1984) içinde, s. 213-227.
41 Andreas Bauch, *Einleitung. Das Leben des Hl. Willibald* (Eichstätt, 1962), s. 13-15.
42 Dronke, *Medieval Writers*, s. 36 vd..
43 Ernst R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1956), bl. 5, s. 103 vd..
44 Dronke, *Women Writers*, s. 76.
45 Bkz. G. Epiney-Burgard ve E. Zum Brunn, yay. haz, *Femmes troubadours de Dieu* (Brepols, 1988).
46 Peters, "Frauenliteratur".
47 Claudia Opitz, "'. . . zu schreiben von gutten und selgen schwestren uebung'. Frauenmystik und geistliche Literatur in südwestdeutschen Frauenklöstern des Spätmittelalters", Elisabeth Reuz, yay. haz, *Die Frauenfeder* (Weingarten, 1986) içinde, s. 75-104.
48 Peters, "Frauenmystik", s. 216 vd..
49 a.g.e., s. 220.

50 Joan M. Ferrante, "The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact and Fantasy", Labalme, yay. haz, *Beyond Their Sex* içinde, s. 9 vd..
51 Michel Lauwers, "Paroles de femmes, sainteté féminine. L'Eglise du XIIIe siècle face aux béguines", G. Braive ve J.M. Cauchies, yay. haz, *La critique historique à l'épreuve. Liber discipulorum Jacques Paquet* (Brüksel, 1989) içinde, s. 108 vd..
52 Margaret L. King, "Booklined Cells: Women and Humanism in the Early Italian Renaissance", Labalme, yay. haz, *Beyond Their Sex* içinde, s. 66 vd..
53 Philippe de Mézières, " Histoire de Grisélidis", Elie Golenistcheff-Koutouzoff, *L'histoire de Grisélidis en France au XIVe et au XVe siècle* (Paris: Droz, 1933) içinde.
54 Bu bölümün altbaşlığında aktarılan sözler "Lai de Yonec", II. 68-70'ten alınmıştır; Marie de France, *Lais*, çev. Pierre Jonin (Paris: Champion, 1982) içinde, s. 89.
55 Marie-Françoise Notz, "Esthétique de la violence et cruauté de la prose dans 'La fille du comte de Ponthieu,'" *Eidolon* 22 (1982): 51-68.
56 Robert L. Krueger, "Double Jeopardy: The Appropriation of Woman in Four Old French Romances of the *Cycle de la Gageure*", S. Fisher ve J.E. Halley, yay. haz, *Seeking the Women in the Late Medieval and Renaissance Writings: Essays in Feminist Contextual Criticism* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1989) içinde, s. 21-50.
57 F. Lecoy, yay. haz, *Guillaum de Dole ou le Roman de la Rose*, II. 4768-4773, çev. J. Dufournet, J. Kooijman, R. Ménage ve C. Tronc (Paris: Champion, 1979; 2. basım 1988), s. 96.
58 Golenistcheff-Koutouzoff, *L'histoire de Grisélidis en France.*
59 Philippe de Mézières, "Histoire de Grisélidis", a.g.e., s. 174.
60 Jacques Rossiaud, *La prostitution médiévale* (Paris: Flammarion, 1988), s. 165.
61 a.g.e., s. 204.
62 Cornwall'lu Heldris, *The Romance of Silence*, yay. haz Lewis Thrope (Cambridge, 1972), II. 2067-2082.
63 Howard Bloch, *Etymologie et généologie. Une anthropologie littéraire du Moyen Age français* (Paris: Seuil, 1989), s. 263.
64 Cornwall'lu Heldris, *The Romance of Silence*, II. 2532-2538.
65 a.g.e., II. 2637-2638.
66 Philippe de Novare, *Les quatre âges d'homme*, s. 14.
67 Verena Aebischer, "Bavardages, sens commun et linguistique", Aebischer ve Forel, yay. haz, *Parlers masculins, parlers féminins* içinde, s. 173.
68 Jean de Meung, *Roman de la Rose*, yay. haz Daniel Poirion (Paris: Garnier-Flammarion, 1974), II. 16347-16352; çev. A. Lanly, kitap 2, cilt 3, s. 151.
69 Anatole de Montaiglon, *Le livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles* (Paris: P. Jannet, 1854), s. 259.
70 a.g.e., s. 116.
71 Madeleine Jeay, yay. haz, *Les Evangiles des quenouilles* (Montreal: Presses de l'Université de Montréal, 1985).
72 a.g.e., s. 116.
73 a.g.e., s. 10-11.
74 Madeleine Jeay, "Savoir faire. Une analyse des croyances des *Evangiles des quenouilles*", *Le moyen français* 10 (1982): 232.
75 Poirion, yay. haz, *Roman de la Rose*, I. 19213; çev. Kitap 2, cilt 4, s. 103.
76 a.g.e., II. 19209-19217; çev. kitap 2, cilt 4, s. 102-103.
77 a.g.e., II. 9155-9156; çev. kitap 2, cilt 2, s. 36.

78 Danielle Régnier-Bohler, "Femme/faute/fantasme", *La condición de la mujer en la Edad Media* (Madrid: Universidad Complutense, 1986), s. 475-499.
79 *Le livre de Chevalier de La Tour Landry*, s. 27-28.
80 "Le vilain de Bailleul", A. de Montaiglon, yay. haz, *Recueil général et complet des fabliaux des XIIe et XIVe siècles* (Paris: 1872-1890), IV içinde, 213-214; çev. *Contes à rire du Nord de la France* (La Ferté-Milon: Corps 9 Editions, 1987) içinde, s. 21.
81 Montaiglon, yay. haz, *Recueil*, V, 50; çev. Nora Scott, yay. haz, *Fabliaux des XIIIe et XIVe siècles. Contes pour rire?* (Paris: Union Générale de l'Edition, 1977) içinde, s. 167.
82 Montaiglon, yay. haz, *Recueil*, cilt 6, s. 103; çev. *Fabliaux*, s. 197.
83 a.g.e., cilt 6, s. 114; çev. *Fabliaux* s. 203.
84 G.A. Brunelli, "Jean Castel et le Mirouer des dames et damoyselles et de tout le sexe féminin", *Le Moyen Age* 62 (1956): 93-117.
85 Dante, "De vulgari eloquentia".
86 Poirion, yay. haz, *Roman de la rose*, II. 6928-6931; çev. kitap 2, cilt 1, s. 113.
87 a.g.e., II. 6956-6972; çev., kitap 2, cilt 1, s. 117.118.
88 a.g.e., II. 7037-7043; çev. kitap 2, cilt 1, s. 117-118.
89 a.g.e., II. 7095-7096; çev. kitap 1, cilt 1, s. 120.
90 a.g.e., II. 7116-7125; çev. kitap 2, cilt 1, s. 121.
91 Nancy Huston, *Dire et interdire. Eléments du jurologie* (Paris: Payot, 1980), s. 121.
92 Montaiglon, yay. haz, *Recueil*, V, 103; çev., *Fabliaux*, s. 168.
93 "De la pucele qui abevra le poulain", Montaiglon, yay. haz, *Recueil*, IV içinde, 199; çev. *Fabliaux*, s. 172 vd..
94 Montaiglon, yay. haz, *Recueil*, I, 318 vd.; çev. *Fabliaux*, s. 176 vd..
95 Montaiglon, yay. haz, *Recueil*, V, 204.; çev. *Fabliaux*, s. 60.
96 "Li sohaiz desvez", Jean Bodel, *Fabliaux*, yay. haz P. Nardin (Paris: Nizet, 1965) içinde, s. 45; çev. *Contes à rire du nord de la France*, s. 31-34.
97 C.H. Livingston, *Le jongleur Gautier Le Leu. Etudes sur les fabliaux* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951); çev. *Contes à rire* içinde, s. 61.
98 a.g.e., çev. s. 179.
99 Chaucer, *The Canterbury Tales*, Prologue to the Wife of Bath, II. 149-159.
100 "O kitabı ateşe attırdım oracıkta, o an / Kendi çabamla, artık kendi evimde bendim hükümran." a.g.e., II, 817-818.
101 Jacques Dalarun, "Hors des sentiers battus. Saintes femmes d'Italie aux XIIIe-XIVe siècles", çıkacak.
102 Lauwers, "Paroles des femmes", s. 103-108.
103 Louis Magdinier, çev., *Le livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Age* (Paris: Cerf, 1989), s. 125.
104 a.g.e., s. 146-147.
105 Zumthor, "Litteratus/illiteratus", s. 6.
106 Hadewijch, *Lettres spirituelles*, çev. Fr. J.B.M.P. (Cenevre: Claude Martingay, 1972), mektup XVII, s. 143.
107 A. Duraffour, P. Gardette ve P. Durdilly, yay. haz, *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt* (Paris: Les Belles Lettres, 1965), s. 91.
108 a.g.e., "Speculum", s. 95.
109 Marie-Christine Pouchelle, "Le corps féminin et ses paradoxes: l'imaginaire de l'intériorité dans les écrits médicaux et religieux (XIIe-XIVe siècles)", *La condición de la mujer* içinde, s. 315-331.

110 Bingen'li Hildegard, *Livres des oeuvres divines*, çev. B. Gorceix (Paris: Albin Michel, 1982), s. 3-4.
111 a.g.e., s. 216.
112 Aktaran Margot Schmidt, "Elemente der Schau bei Mechtild von Magdeburg und Mectild von Hackeborn. Zur Bedeutung der geistlichen Sinne", *Frauenmystik im Mittelalter* içinde, s. 147.
113 Jacques de Vitry şöyle devam eder: "Aliquas etiam vidisti mulieres tam speciali et mirabili in Deum amoris affectione bili in Deum amoris affectione resolutas, ut prae desiderio languerent, nec a lecto per multos annos nisi surgere possent." Bkz. André Vauchez, "Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIIIe siècle: la 'Vie de Marie d'Oignies' (1213) par Jacques de Vitry", Jean Marx, yay. haz, *Propagande et contre-propagande religieuses. Problèmes d'histoire du christianisme* (Brüksel: Editions de l'Université, 1987) içinde, s. 95-110.
114 Rubebeuf, *Oeuvres complètes*, yay. haz Michel Zink (Paris: Bordas, 1989), I, 239.
115 André Vauchez, "L'ideal de sainteté dans le mouvement féminin franciscain aux XIIIe et XIVe siècles", *Movimento relgioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII. Atti del VIIe Convegno della Società internazionale di studi francescani, Assisi, 11-13 ott. 1979* (Assisi, 1980) içinde, s. 317-337; Anna Benvenuti Papi, "Penitenza e santità femminile in ambiente cateriniano e bernardiniano", *Atti del simposio internazionale cateriniano bernardiniano (1980)* (Siena: Accademia Senese degli Intronati, 1982) içinde, s. 865-875.
116 Vauchez, "L'idéal de sainteté", s. 326.
117 Vauchez "Prosélytisme".
118 a.g.e., s. 100.
119 Hadewijch, *Lettres spirituelles*, mektup XVII, s. 142.
120 Capua'lı Raymond, "Vita", aktaran Odile Redon, "Catherine corps et âme", *La représentation du corps dans la culture italienne. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence, 1982* (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1983) içinde, s. 77-86 (alıntı s. 83'te).
121 Schmidt, "Elemente der Schau".
122 *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, s. 145-146.
123 Dalarun, "Hors des sentiers battus".
124 *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, s. 142.
125 Nazareth'li Beatrice, *Sept degrés d'amour*, çev. Fr. J.B.M.P. (Cenevre: Claude Martingay, 1972), "aşkın beşinci derecesi", s. 240.
126 "Saepe corpus ejus cum spiritu elevabatur a terra, ut quanta esset virtus spiritum attrahens cerneretur", *Legenda Maior*, aktaran Redon, "Catherine corps et âme", s. 85.
127 Michel de Certeau, *La fable mystique. XVIe-XVIIe siècles* (Paris: Gallimard, 1982), s. 15.
128 Dalarun, "Hors des sentiers battus".
129 *Le livre de Margery Kempe*, s. 265.
130 a.g.e., s. viii.
131 a.g.e., s. 68.
132 a.g.e., s.148-149.
133 *Oeuvres de Marguerite d'Oingt*, s. 143.
134 Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987), özellikle bölüm 5.

135 Antwerp'li Hadewijch, *Ecrits mystiques des béguines traduits du moyen néerlandais, Mengeldichten,* 16, çev. J.B.F. (Paris: Seuil, 1954), s. 124.
136 a.g.e., *Strophische Gedichten,* XXXIII, s. 109.
137 "Vie de sainte Béatrice d'Ornacieux" *Les oeuvres de Marguerite d'Oignt* içinde, s. 122-123.
138 Bkz. bu şiirlerin çevirmeninin 135. notu, s. 102.
139 Dalarun, "Hors des sentiers battus".
140 Hadewijch, *Lettres spirituelles,* mektup XX, s. 158.
141 Hadewijch, *Mengeldichten,* XVII, çev. *Femmes troubadours de Dieu* içinde, s. 166.
142 Hadewijch, *Lettres spirituelles,* mektup XX, s. 158.
143 Antwerp'li Hadewijch, *Strophische Gedichten,* XXXI, s. 105.
144 Çeviri *Femmes troubadours de Dieu* içinde, s. 105.
145 Michel Zink, *La subjectivité littéraire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985).
146 Brian Stock, "Writing and Internal Time-Consciousness: Othloh of St. Emmeram", *Le nombre du temps, En hommage à P. Zumthor* (Paris: Champion, 1988) içinde, s. 163-271.
147 Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981).
148 Hadewijch, *Lettres spirituelles,* mektup XI, s. 110.
149 Zink, *La subjectivité littéraire,* s. 244.
150 Hadewijch, *Lettres spirituelles,* mektup XXV, s. 195.
151 Aktaran Roland Maisonneuve, *L'univers visionnaire de Julian of Norwich* (Paris: Les Deux Rives, 1987), s. 50.
152 Dalarun, "Hors des sentiers battus".
153 De Certeau, *La fable mystique,* s. 244 vd..
154 Hadewijch, *Lettres spirituelles,* mektup XX, s. 159.

Yeminli İfadeler ve İtiraflar

1 *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325),* 3 cilt (Toulouse, 1965) ve *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier* (Paris-Lahey-New York, 1978), 3 cilt.

Kaynakça

Aebischer, Verena. *Les femmes et le langage: Représentations sociales d'une différence.* Paris: P.U.F., 1985.

Agrimi, Jole ve Chiara Crisciani. "Immagini e ruoli della *vetula* tra sapere medico e antropologia religiosa (secoli XIII e XV)." *Poteri carismatici e informali della chiesa e della società medievali.* Palermo: Sellerio, 1992 içinde, s. 212-248.

Albistur, Maïte ve Daniel Armogathe. *Histoire du féminisme français du Moyen Age à nos jours.* Paris: Ed. des Femmes, 1977.

Alexandre-Bidon, Danièle ve Monique Closson. *L'enfant à l'ombre des cathédrales.* Lyon: P.U.L./ Ed. du C.N.R.S., 1985.

——— ve Françoise Piponnier. "Gestes et objects de la toilette aux XIVe et XVe siècles." *Les soins de beauté: Moyen Age, début des Temps modernes.* Nice: Faculté des Lettres et Science Humaines, 1987 içinde, s. 211-244.

Allen, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C.-A.D. 1250.* Montreal: Eden Press, 1985.

Alverny, Marie-Thérèse d'. "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme." *La femme dans la civilisation des Xe-XIIIe siècles* içinde. "Cahiers de civilisation médiévale", 20. Poitiers, 1977, s. 105-129.

Ariès, Philippe ve Geroges Duby, ed. *Revelation of the Medieval World. A History of Private Life*'ın II. cildi. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

Atkinson, Clarissa W. "Precious Balsam in a Fragile Glass: The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages." *Journal of Family History* 8 (1983): 131-143.

Baker, Derek, ed. *Medieval Women.* Oxford: Basil Blackwell, 1978.

Baldwin, Frances Elizabeth. *Sumptuary Legislation and Personal Regulation in England.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1926.

Barchewitz, J. *Von der Wirtschaftstätigkeit der Frau in der vorgeschichlichen Zeit bis zur Fntfaltung der Stadwirtschaft.* Breslau, 1937.

Berkai, Ron. "A Medieval Hebrew Treatise on Obstetrics." *Medical History* 33 (1988): 96-119.

Batany, Jean. *Approches du Roman de la Rose.* Collection "Etudes", 363, Série bleue. Paris: Bordas, 1973.

——— "Les *Estats* au féminin: Un problème de vocabulaire social du XIIe au XVe siècle." *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice* 48 (1984): 51-59.

Baur, Veronika. *Kleiderordnung in Bayern vom 14. bis zum 19. Jahrhundert.* Münih: R. Wolfe, 1975.

Bell, Rudolph M. *Holy Anorexia.* Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Benton, John F. "Women's Problems and the Professionalization of Medicine in the Middle Ages." *Bulletin of the History of Medicine* 59 (1985): 30-53.
Benvenuti Papi, Anna. "'Velut in sepulchro': Cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana." Sofia Boesch Gajano ve Lucia Sebastiani, ed., *Culto dei santi, istituzioi e classi sociali in età preindustriale*. Roma: Japadre, 1985 içinde, s. 365-455.
Berman, Constance H., Charles W. Connell ve Judith Rice Rothschild. *The Worlds of Medieval Women: Creativity, Influence, Imagination*. Morgantown: West Virginia University Press, 1985.
Bernis, Carmen. *Trajes y modas en la España de los Reyes Catolicos*. 2 cilt. Madrid: Istituto Diego Velasquez del Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1979.
Bertini, Ferruccio, Franco Cardini, Maria-Teresa Boenio-Brocchieri ve Claudio Leonardi. *Medievo al feminile*. Bari: Laterza, 1989.
Bibliotheca Sanctorum. 12 cilt. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1963-1969.
Bistort, G. *Il Magistrato alle pompe nella repubblica di Venezia: Studio storico*. Venedik: La Società, 1912.
Bloch, Howard R. "Medieval Misogyny: Woman as a Riot." *Representations* 20 (1987): 1-24.
——— *The Scandal of the Fabliaux*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
Blumenkranz, Bernard. *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1966.
Bornstein, Diane. *The Lady in the Tower: Medieval Courtesy Literature for Women*. Hamden, Conn.: Archon, Shoe String Press içinde, 1983.
Børrensen, Kari Elisabeth. *Anthropologie médiévale et théologie mariale*. Oslo: Universitetsforlaget, 1971.
——— *Subordination et équivalence: Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo ve Paris: Universitetsforlaget ve Maison Mame, 1968.
Boschinger, Danielle ve André Crépin, ed., *Amour, mariage et transgressions au Moyen Age*. Picardie Üniversitesi Ortaçağ İncelemeleri Merkezi'nde Mart 1983'te yapılan bir kolokyumun tutanakları. Kümmerle: Goppingen, 1984.
Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance an Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
Boucher, François. *Twenty-Thousand Years of Fashion*. New York: Harry Abrams, 1967.
Bridenthal, R. ve C. Koonz, ed., *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, 1977; yeni basım 1987.
Brodmeier, Beate. *Die Frau im Handwerk en historischer und moderner Sicht*. Forschungsberichte aus dem Handwerk 9. Münster, 1963.
Brody, Saul N. *The Disease of the Soul: Lepsory in Medieval Literature*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.
Brooke, Christopher. *The Medieval Idea of Marriage*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
Brucato, histoire et archéologie d'un habitat médiéval in Sicile. Ed. J.M. Pesez. 2 cilt. Roma: Ecole Française de Rome, 1984.
Brundage, James A. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
——— "Sumptuary Laws and Prostitution in Late Medieval Italy." *Journal of Medieval History* 13 (1987): 343-355.
Bucaille, Richard ve Françoise Piponnier. "La belle ou la bête? Remarques sur l'ap-

parance corporelle de la paysannerie médiévale." *Ethnologie française* 6, no 3-4 (1976): 227-232.

Bugge, John. "*Virginitas*": *An Essay on the History of a Medieval Ideal.* Lahey: M. Nijhoff, 1975.

Bullough, Vern L. "Medieval Medical and Scientific Views on Women." *Viator* 4 (1973): 485-501.

——— ve James A. Brundage. *Sexual Practices and the Medieval Church.* New York: Prometheus Books, 1982.

Burguière, A., C. Klapisch-Zuber, M. Segalen ve F. Zonabend, ed., *Mondes lointains, mondes anciens. Histoire de la famille*'in birinci cildi. Paris: A. Colin.

Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkeley: University of California Press, 1987.

——— *Jasus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.* Los Angeles: University of California Press, 1982.

Cadden, Joan. "Medieval Scientific and Medical Views of Sexuality: Questions of Propriety." *Medievalia et Humanistica* 14 (1986): 157-171.

Caroll, B.A., ed. *Liberating Women's History.* Urbana: University of Ilinois Press, 1976.

Casagrande, Carla. *Prediche delle donne del secolo XIII.* Milano: Bompiani, 1978.

Chapelot, Jean ve Robert Fossier. *Le village et la maison au Moyen Age.* Paris: Hachette, 1980.

Charles, Lindsey ve Lorna Duffin, ed. *Women and Work in Pre-Industrial England.* Londra: Croom Helm, 1985.

Corbet, Patrick. *Les saints ottoniens: Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil.* "Beilhefte der Francia", 15. Sigmaringen: Thorbecke, 1986.

Curtius, Ernst R. *La littérature européene et le Moyen Age latin.* 2 cilt. Paris: Agora, 1986.

Dalarun, Jacques. *Robert d'Abrissel, fondateur de Fontevraud.* Paris: Alben Michel, 1986.

d'Alverny, Marie-Thérèse. "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme." *Actes du colloque: La femme dans les civilisations des Xe-XIIIe siècles.* Poitiers, 1976. Ayrıca *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977): 105-128 içinde.

d'Ancona, Paolo. *Le vesti delle donne fiorentine nel sec. XIV.* Perugia, 1906.

Dauphin, Cécil, vd. "Culture et pouvoir des femmes: Essai d'historiographie." *Annales, E.S.C.* 41 (1986): 271-293.

d'Avray, David. "The Gospel of the Marriage Feast of Cana and Marriage Preaching in France." K. Walsh ve S. Wood, ed., *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley.* Oxford: Basil Blackwell, 1985 içinde, s. 207-224.

——— ve L.M. Tauche. "Marriage Sermons in *ad status* Collections of the Central Middle Ages." *Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Age* 47 (1980): 71-119.

Delort, Robert. *La vie au Moyen Age.* Paris: Seuil, 1982.

De Maio, Romeo. *Donna e Rinascimento.* Milano: Mondadori, 1987.

De Matteis, Maria Consiglia. *Idee sulla donna nel Medioevo: Fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione feminile.* Bolonya: Pàtron, 1981.

Demians d'Archimbaud, Gabrielle. *Les fouilles de Rougiers (Var): Contribution à*

l'étude de l'habitat rural médiéval en pays méditerranéen. Paris: Ed. du C.N.R.S., 1981.

Desportes, Françoise. *Le pain au Moyen Age.* Paris: Olivier Orban, 1987.

Devailly, Guy. "Un évêque et un prédicateur errant au XIIe siècle: Marbode de Rennes et Robert d'Arbrissel." *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne* 57 (1980): 163-170.

Diepgen, Paul. *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters.* Stuttgart: Georg Thieme, 1963.

Dinzelbacher, Peter, ed. *Vision und Visionliteratur im Mittelalter.* Stuttgart: A. Hiersemann, 1981.

——— ve Dieter R. Bauer, ed. *Frauenmystik im Mittelalter.* Stuttgart: Schwabenverlag, 1985.

——— ed. *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter.* Köln: Böhlau, 1988.

Dragonetti, Roger. *Le gai savoir dans la rhétorique courtoise.* Paris: Seuil, 1982.

Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Duby, Georges. *Le chevalier, la femme et le prêtre: Le mariage dans la France féodale.* Paris: Hachette, 1981.

——— *Mâle Moyen Age: De l'amour et autres essais.* Paris: Flammarion, 1988.

——— *Medieval Marriage: Two Models from Twelfth-Century France.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

——— *Le trois ordres ou l'imaginaire ou féodalisme.* Paris: Gallimard, 1978.

Dulac, Liliane. "Inspiration mystique et savoir politique: Les conseils aux veuves chez Francesco da Barberino et chez Christine de Pisan." *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, cilt 1. Cenevre: Slatkine, 1980 içinde, s. 113-141.

Duperray, Eve, ed. *Marie Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres: Actes du colloque international, Avignon, 20-22 juillet 1988.* Paris: Beauchesne, 1989.

Eisenbart, Liselotte Constanze. *Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und 1700.* Göttingen: Musterschmidt, 1962.

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton: Princeton University Press, 1981.

Ennen, Edith. *The Medieval Woman.* Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Epiney-Burgard ve E. Zum Brunn, ed. ve çev. *Femmes troubadours de Dieu.* Collection "Témoines de notre histoire". Brepols, 1988.

Erickson, Corally ve Kathleen Casey. "Women in the Middle Ages: A Working Bibliography." *Medieval Studies* 37 (1975): 340-359.

Erler, M. ve M. Kowaleski, ed. *Women and Power in the Middle Ages.* Athens, Ga.: University of Georgia Press, 1988.

Farmer, Sharon. "Persuasive Voices: Clerical Images of Medieval Wives." *Speculum* 61 (1986): 517-543.

Fehring, Günter P. "Der Beitrag der Archäologie zum Leben in der Stadt des späten Mittelalters." *Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters: International Kongress, Krems, sept. 1976.* Viyana: Österreichische Akademie dek Wissenschaften, 1977 içinde.

La Femme. "Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions", 12, 2. Brüksel: Librairie Encyclopédique, 1962.

La femme et l'art au Moyen Age: Catalogue de l'exposition de Lausanne, 1984. Sunan E. Schraut ve Claudia Opitz, d'A. Rapetti, W. Lenschen ve E. Hicks'le birlikte, 1984.

La femme dans les civilisations des Xe-XIIIe siècles: Actes du Colloque tenu à Poitiers les 23-25 septembre 1976. Poitiers: Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, 1977.

Ferguson, Mararet W., Maureen Quilligan ve Nancy J. Vickers, ed. *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Ferrante, Joan M. "The Education of Women in the Middle Ages in Theory, Fact, and Fantasy." Patricia H. Labalme, ed., *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*. New York: New York University Press, 1980 içinde.

——— *Women as Image in Medieval Literature from the Twelfth Century to Dante*. New York: Columbia University Press, 1975.

Flandrin, Jean-Louis. *Le sexe et l'Occident: Evolution des attitudes et des comportements*. Paris: Seuil, 1981.

——— *Un temps pour embrasser: Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VIe-XIe siècles)*. Paris: Seuil, 1983.

Fonquerne, Yves-Rene ve Alfonso Esteban, ed. *La condición de la mujer en la Edad Media: Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velasquez del 5 al 7 nov. de 1984*. Madrid: Universidad Complutense, 1986.

Fontette, Micheline Potenay de. *Les religieuses à l'âge classique de droit canon*. Paris: Vrin, 1967.

Fossier, Robert. *Enfance de l'Europe*. Collection "Nouvelle Clio". 2 cilt. Paris: P.U.F., 1982.

Fox, John Howard. *Robert de Blois, son oeuvre didactique et narrative: Etude linguistique et littéraire*. Peşinden *L'enseignement des princes* ve *Le chastoiement des dames*. Paris: Nizet, 1948.

Frau und Spätmittelalterlicher Alltag: Internationaler Kongress. "Veröffentlichungen des Instituts für Mittelalterliche Realienkunde Österreichs", 9. Viyana: Verlag der Österreichischen Akademie des Wissenschaften, 1986.

Frugoni, Chiara. "L'iconographia del matrimonio e della coppia nel Medioevo." *Il matrimonio nella società altomedievale: Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 24 (1976) içinde. 2 cilt. Spoleto, 1977.

——— "L'iconographie de la femme au cours des Xe-XIIe siècles." *La femme dans la civilisation des Xe-XIIIe siècles* içinde. Eylül 1976'da Poitiers'de yapılan bir kolokyumun tutanakları. "Cahiers de civilisation médiévale", 20. Poitiers: Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, 1977 içinde, s. 177-188.

——— *Una lontana città: Sentimenti e immagini nel Medioevo*. Torino: Einaudi, 1983.

——— "Le mistiche, le visioni e l'iconografia: Rapporti ed influssi." *La mistica femminile del Trecento: Atti del convegno di Todi, 1982*. Todi, 1983 içinde.

Garin, Eugenio. *L'educazione umanistica in Italia*. Bari: Laterza, 1949.

Gaudemet, Jean. *Le mariage en Occident: Les moeurs et le droit*. Paris: Cerf, 1987.

Gold, Penny Schine. *The Lady and the Virgin: Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Goody, Jack. *The Development of the Family and Marrige in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Greer, Germaine. *The Obstacle Race: The Fortunes of Women Painters and Their Work*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979.

Grimal, Pierre, ed. *Histoire mondiale de la femme*. Paris: Nouvelle Librairie de France, 1966.

Grundmann, Herbert. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Hildesheim: G. Olms, 1961.

Hanawalt, Barbara A. *Crime and Conflict in English Communities, 1300-1348.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Harksen, Sibylle. *Die Frau in Mittelalter.* Leipzig: Aufbau-Verlag, 1974.

Hasenohr, Geneviève. "La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise: L'enseignement des 'Journées chrétiennes' de la fin du Moyen Age." *Frau und Spätmittelalterlicher Alltag.* Viyana, 1986 içinde, s. 19-101.

Heaney, Seamus. *The Development of the Sacramentality of Marriage from Anselm of Laon to Thomas Aquinas.* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1963.

Helmholz, Richard H. *Marriage Litigation in Medieval England.* Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Hentch, Alice Adèle. *De la littérature didactique du Moyen Age s'adressant spécialement aux femmes.* Cahors: Imprimerie Coueslaut, 1903.

Herald, Jacqueline. *Renaissance Dress in Italy, 1400-1500.* Londra: Bell and Hyman, 1981.

Herlihy, David. *Medieval Households.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

——— *Women in Medieval Society.* "Smith History Lectures", 14. Houston, 1971.

——— ve Christiane Klapisch-Zuber. *Les Toscans et leurs familles: Une étude de "catasto" florentin de 1427.* Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978.

Herrade, Hoehenbourglu. *Hortus Deliciarum.* Ed. R. Green. 2 cilt. Londra: Warburg Institute, 1979.

Hewson, M. Anthony. *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception.* Londra: Athlone Press, 1975.

Hicks, Eric, ed. ve çev. *Le débat sur le Roman de la Rose: Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col.* Collection "Bibliothéque de XVe siècle". Paris: Champion, 1977.

Howell, Martha C. *Women, Production, and Patriarchy in Late Medieval Cities.* Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Huchet, Jean-Charles. *L'amour dit courtois: La "Fin' amor" chez les premiers troubadours.* Toulouse: Privat, 1987.

Hughes, Diane Owen. "Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City." *Past and Present* 112 (1986): 3-59.

——— "Sumptuary Law and Social Relations in Renaissance Italy." John Bossy, ed., *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983 içinde, s. 69-99.

Hughes, Muriel J. *Women Healers in Medieval Life and Literature.* New York: King's Crown Press, 1943.

Index of Christian Art. Priceton, N.J.: Princeton University Library.

Irigaray, Luce. *Ethique de la difference sexuelle.* Paris: Minuit, 1984.

Jacquart, Danielle ve Claude Thomasset. "Albert le Grand et les problèmes de la sexualité." *History and Philosophy of the Life Sciences* 3 (1981): 73-93.

——— *Sexuality and Medicine in the Middle Ages.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.

Juster, Jean. *La condition légale des Juifs sous les rois Visigoths.* Paris: Geuthner, 1911.

Kaftal, George. *Iconography of the Saints in Central and South Italian Painting.* Floransa: Le Lettere, 1986.

——— *Iconography of the Saints in the Paintings of Northeast Italy.* Floransa: Sansoni, 1978.

——— *Iconography of the Saints in Tuscan Painting.* Floransa: Sansoni, 1978.
——— F. Bisogni'yle birlikte, *Iconography of the Saints in the Paintings of Northwest Italy.* Floransa: Le Lettere, 1985.
Kantorowicz, Hermann, N. Denholm-Young'la birlikte, "*De Ornatu Mulierum*: A Consilium of Antonius de Rosellis with an Introduction on Fifteenth-Century Sumptuary Legislation." *Rechtshistorische Schriften.* Karlsruhe: C.M. Miller içinde, s. 315-376.
Karnein, A. "*De Amore" in volkprachlicher Literatur: Untersuchungen zur Andreas Capellanus Rezeption in Mittelalter und Renaissance.* Heidelberg: C. Winter, 1985.
Katzenellenbogen, Adolf. *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art, from Early Christian Times to the Thirteenth Century.* Londra: Warburg Institute, 1939. Yeni basım Liechtenstein: Kraus Reprints Nendeln, 1977.
Kelly, Joan. *Women, History, and Theory.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.
Kelso, Ruth. *Doctrine for the Lady of the Renaissance.* Urbana: University of Illinois Press, 1956.
Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *L'énonciation de la subjectivité dans le langage.* Paris: A. Colin, 1980.
——— *L'Implicite.* Paris: A. Colin, 1986.
Ketsch, Peter. *Frauen im Mittelalter.* Ed. A. Kuhn. 2 cilt. Düsseldorf: Schwann-Bagel, 1984.
King, Margaret L. *La donna nel Rinascimento.* Bari: Laterza, 1991.
King, P.D. *Law and Society in the Visigothic Kingdom.* Cambridge: Cambridge University Press, 1972. s. 222-250.
Kirschbaum, E., ed., *Lexikon der christlichen Ikonographie.* 8 cilt. Freiburg: Herder, 1968-1976.
Kirschner, J. ve Suzanne F. Wemple, ed. *Women of the Medieval World: Essays in Honor of John H. Mudy.* Oxford: Basil Blackwell, 1985.
Klapisch-Zuber, Christiane. *La famiglia e le donne nel Rinascimento e Firenze.* Bari: Laterza, 1988.
——— *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy.* Çev. Lydia Cochrane. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Knibiehler, Yvonne ve Catherine Fouquet. *L'histoire des mères du Moyen Age à nos jours.* Paris: Montalba, 1980.
Koch, Gottfried. *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhunderte).* Berlin: Akademie Verlag, 1962.
Koehler, Théodore. "Marie (Vierge), III: Du Moyen Age aux Temps modernes." *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, cilt 1. Beauchesne, 1980 içinde.
Kraemer, Pierre. *Le luxe et les lois somptuaires au Moyen Age.* Paris: E. Sagot, 1920.
Kusche, Brigit. "Zur 'Secreta mulierum' Forschung." *Janus* 62 (1975): 103-123.
Labalme. Patricia H., ed. *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past.* New York: New York University Press, 1984.
——— "Venetian Women on Women: Three Early Modern Feminists." *Archivio veneto*, ser. V, 116 (1981): 81-109.
Lambertini, Roberto. "Per una storia dell'*economica* tra alto e basso Medioevo." *Cheiron* 4 (1985): 45-74.
Langlois, Charles V. *La société française au XIIIe siècle d'après dix romans d'aventure.* Paris: Hachette, 1904.

Laurent, Sylvie. *Naître au Moyen Age: De la conception à la naissance – la grossesse et l'accouchement (XIIe-XVe siècles).* Paris: Le Léopard d'Or, 1989.

Lawn, Brian. *The Prose Salernitan Questions.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

Le Bras, Gabriel. "La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mil." *Dictionaire de théologie catholique* 9, 2 içinde.

Leclercq, Dom Jean. *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle.* Paris: Cerf, 1983.

——— "Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie." *Revue d'ascétique et de mystique* 30 (1954): 361-375.

Lefevre, Yves. "La femme du Moyen Age en France, dans la vie littéraire et spirituelle." Pierre Grimal, ed., *Histoire mondiale de la femme*, cilt 2. Paris: Nouvelle Librairie de France, 1966 içinde, s. 79-134.

Le Goff, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval.* Paris: Arthaud, 1972.

——— *La naissance du Purgatoire.* Paris: Gallimard, 1981.

Lenzi, Maria Ludovica. *Donne e madonne: L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano.* Torino: Loescher, 1982.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Montaillou: The Promised Land of Error.* Çev. Barbara Bray. New York: Braziller, 1978.

Lesky, Erna. "Die Zeugungs – und Vererbungslehre der Antike und ihre Nachwirkungen." *Abhandlungen der Akademie der Wissenscheften und der Literatur in Mainz* 19 (1950).

Levi Pisetsky, Rosita. "La couleur dans l'habillement italien." *Actes du premier Congrès international d'histoire du costume.* Venedik, 1952 ve Milano, 1955 içinde.

——— *Storia del costume in Italia.* 5 cilt. Milano: Fondazione Treccani degli Alfieri, 1964-1969.

Leyser, K.J. *Rule and Conflict in an Early Medieval Society. Ottonian Saxony.* Londra: Edward Arnold, 1979.

L'Hermite-Leclercq, Paulette. *Le monachisme dans la société de son temps: Le monastère de La Celle (XIe-début du XVIe siècle).* Paris: Cujas, 1989.

——— "La réclusion volontaire au Moyen Age: Une institution spécifiquement féminine." Yves-René Fonquerne ve Alfonso Esteban, ed., *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velasquez del 5 al 7 nov. de 1984.* Madrid: Universidad Complutense, 1986 içinde.

Loeffler, Josef. *Die Störungen des geschlechtlichen Vermögens in der Literatur der autoritativen Theologie des Mittelalters: Ein Beitrag zur Geschichte der Impotenz und der medizinischen Sachverständigenbeweises in kanonischen Impotenzprozess.* Wiesbaden: F. Steiner, 1958.

Lorcin, Marie-Thérèse. *Façons de sentir et de penser: Les fabliaux français.* Paris: Champion, 1979.

——— "Le feu apprivoisé: L'homme, le femme et le feu dans les fabliaux." *Revue historique* 268, no. 1 (1982): 3-15.

Lucas, Angela M. *Women in the Middle Ages: Religion, Marriage and Letters.* Brighton: Harvester Press, 1983.

Lugli, Vittorio. *I trattatisti della famiglia nel Quattrocento.* Bologna: Formiggini, 1909.

MacCormack, S.C. ve M. Strathern, ed. *Nature, Culture and Gender.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MacLean, Ian. *The Renaissance Notion of Women: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life.* Londra: Cambridge University Press, 1980.

Male, Emile. *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France: Etude sur l'iconog-*

raphie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration. Paris: A. Colin, 1908; beşinci basım 1949.

Manselli, Raoul. "La chiesa e il francescanesimo femminile." *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII: Atti del VII Convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 1979.* Assisi, 1980 içinde, s. 239-261.

Marchello-Nizia, Christiane. "Amour courtois, société masculine et figures de pouvoir." *Annales, E.S.C.* 36, no 6 (1981): 969-982.

Il matrimonio nella società altomedievale: 24a settimana di studio sulla società del alto Medioevo, Spoleto, 22-28 aprile 1976. 2 cilt. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1977.

Metz, René. *La femme et l'enfant en droit canonique médiéval.* Londra: Variorum Reprints, 1985.

——— "Le statut de la femme en droit canonique médiéval." *La Femme.* "Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions", 12, 2. Brüksel: Librairie Encyclopédique, 1962 içinde.

Molmenti, Pompeo. *La storia di Venezia nella vita dalle origini alla caduta della Repubblica.* 3 cilt, dördüncü basım. Bergamo: Instituto Italiano d'Arti Grafiche, 1905-1908.

Monson, D.A. "Andreas Capellanus and the Problem of Irony." *Spectrum* (Temmuz 1988).

Morewedge, Rosemarie Thee. *The Role of Woman in the Middle Ages.* Albany: State University of New York Press, 1975.

Mundy, John Hine. "Le mariage et les femmes à Toulouse au temps des Cathares." *Annales, E.S.C.* 42, no 1 (1987): 117-134.

Murray, Alexander C. *Reason and Society in the Middle Ages.* Oxford: Clarendon Press, 1978.

Nelli, René. *L'érotique des troubadours.* Toulouse: Privat, 1963; yine basım 2 cilt, Paris: Union Générale d'Editions, Collection 10/18, 1974.

Nemesius d'Emese. *De natura hominis.*

Nicholas, David. *The Domestic Life of a Medieval City: Women, Children, and the Family in Fourteenth-Century Ghent.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1985.

Nichols, John ve Lillian Thomas Shank, ed. *Distant Echoes: Medieval Religious Women.* Cilt 1. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1984.

Noonan, John T. *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966.

Opitz, Claudia. *Evatöchter und Bräute Christi: Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur in späteren Mittelalter.* Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1990.

——— *Frauenaltag im Mittelalter: Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts.* Weinheim: Beltz, 1985.

——— ed. *Weiblichkeit oder Feminismus? Beiträge zur interdisciplinären Frauentagung (Konstanz, 1983).* Weingarten: Drumlin, 1984.

——— ve Elizabeth Schraut. *Frauen und Kunst im Mittelalter.* Sergi kataloğu, Brauenschweig, 1983.

Ortner, S. ve H. Whitehead, ed. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Otis, Leah Lydia. *Prostitution in Medieval Society.* Chicago: University of Chicago Perss, 1985.

Paris, Gaston. *Manuel d'ancien français: La littérature française au Moyen Age, XIe-XIVe siècles.* Paris: Hachette, 1888.

——— *La poésie du Moyen Age*. Paris: Hachette, 1913.
Parisse, Michel. *Les nonnes au Moyen Age*. Le Puy: Christine Bonneton, 1981.
Parmisano, Fabian. "Love and Marriage in the Middle Ages." *New Blackfriars* 50 (1969): 649-660.
Pereira, Mechela. "L'educazione femminile alla fine del Medioevo: Considerazioni sul *De eruditione filiorum nobilium* di Vincenzo de Beauvais." Egle Becchi, ed., *Per una storia del costume educativo (Età classica e Medio Evo)*. "Quaderni della Fondazione Gian Giacomo Feltrinelli", 23. Torino, 1983 içinde.
——— *Né Eva né Maria: Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*. Bologna: Zanichelli, 1981.
Pernoud, Régine. *La femme au temps des cathédrales*. Paris: Stock, 1980.
Perrot, Michelle, ed. *Une histoire des femmes est-elle possible?* Marsilya: Rivages, 1984.
Pesez, Jean-Marie. "Le foyer de la maison paysanne (XIe-XVe siècles)." *Archéologie médiévale* 16 (1986): 65-92.
Piazza, Rosalba. *Adamo, Eva e il serpente*. Palermo: La Luna, 1988.
Pichon, Jérôme, ed. *Le ménagier de Paris*. 2 cilt. Imprimerie de Crapelet, 1846.
Pilosu, Mario. *La donna, la lussuria e la chiesa nel Medioevo*. Cenova: ECIG, 1989.
Pinkaers, Servais. "Ce que le Moyen Age pensait du Mariage." *La vie spirituelle, ascétique et mystique* 82 (1967): 413-440.
Piponnier, Françoise. *Costume et vie sociale: La cour d'Ajour XIVe-XVe siècles*. Collection "Civilisations et Sociétés", 21. Lahey: Mouton, 1970.
——— "Equipement et techniques culinaires en Bourgogne au XIVe siècle." *Bulletin philologique et historique du comité des travaux historiques et scientifiques, année 1971*. Paris, 1977, s. 57-80.
Planque, Michel. "Eve." *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Cilt 4. Paris: Beauchesne, 1961 içinde.
Platelle, H. "Le problème du scandale: Les nouvelles modes masculines aux XIe et XIIe siècles." *Revue belge* 53 (1975): 1071-1096.
Pomata, Gianna. "La storia delle donne: Una questione de confine." *Il mondo contemporaneo*, cilt 10: *Gli strumenti della ricerca*, cilt 2. Floransa: La Nuova Italia, 1983 içinde, s. 1434-1469.
Pouchelle, Marie-Christine. *Corps et chirurie à l'apogée du Moyen Age: Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*. Paris: Flammarion, 1983.
Power, Eileen. *Medieval Women*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Réau, Louis. *Iconographie de l'art chrétien*. 6 cilt. Paris: P.U.F., 1955-1959.
Régnier-Bohler, Danielle. "Geste, parole et clôture: Les représentations du gynécée dans la littérature médiévale du XIIIe au XVe siècle." *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines de Nice* 48 (1984): 393-404.
Reiter, Rayna R., ed. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975.
Rey-Flaud, H. *La névrose courtoise*. Paris: Navarin, 1983.
Rocher, D. "Le débat autour du mariage chez les clercs et les écrivains 'mondains' à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle." *Cahiers d'études germaniques* (1987).
Rodnite-Lemay, Helen. "Anthonius Grainerius and Medieval Gynecology." J. Kirshner ve Suzanne F. Wemple, ed., *Women of the Medieval World: Essays in Honor of John H. Mundy*. Oxford: Basil Blackwell, 1985 içinde, s. 317-336.
Rosaldo, M.Z. ve L. Lamphere, ed. *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Rossiaud, Jacques. *Medieval Prostitution*. Çev. Lydia Cochrane. New York; Basil Blackwell, 1988.
Roy, Bruno, ed. *L'erotisme au Moyen Age: Etudes présentée au troisième colloque de l'Institut d'Etudes Médiévale*. Montreal: Aurore, 1977.
Ruether, Rosemary R., ed. *Religion ond Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974.
——— ve Eleanor McLaughlin, ed. *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1979.
Russo, Daniel. "Entre le Christ et Marie: La Madeleine dans l'art italien des XIIIe-XVe siècles." *Marie Madeleine dans la mystique*. Paris: Beauchesne, 1989 içinde, s. 33-47.
Saxer, Victor. *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen Age*. 2 cilt. Auxerre ve Paris: 1959.
——— "Maria Maddalena, santa." *Bibliotheca sanctorum*, cilt 8. Roma: Città Nuova, 1967 içinde.
Saxonhouse, Arlene W. *Women in the History of Political Thought: Ancient Greece to Machiavelli*. New York: Praeger, 1985.
Schiller, Gertrud. *Ikonographie der christlichen Kunst*. Guterslih: G. Mohn, 1980.
Schmelzeisen, Gustav K. *Die Rechtsstellung der Frau in der deutschen Stadtwirtschaft*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935.
Shahar, Shulamith. *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*. Londra: Methuen, 1983.
Sharpe, W.D. "Isidore of Seville: The Medical Writings." *Transactions of the American Philosophical Society*, 54, no 2 (1964): 5-75.
Stuard, Susan M., ed. *Women in Medieval History and Historiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
——— ed. *Women in Medieval Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1976.
Toubert, Pierre. "La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens." *Il matrimonio nella società altomedievale*. Spoleto, 1977 içinde, s. 233-282.
Turnau, Irena. "The Diffusion of Knitting in Medieval Europe." *Cloth and Clothing in Medieval Europe*. Londra: Heinemann, 1983 içinde, s. 368-389.
Uitz, Erika. *Die Frau in der mittelalterlichen Stadt*. Stuttgart: Abendverlag, 1988.
Vauchez, André. *Les laïcs au Moyen Age*. Paris: Cerf, 1987.
——— *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: Ecole Française de Rome, 1981.
Vaultier, Roger. *Le folklore pendant le guerre de Cent Ans d'après les lettres de rémission du Trésor des Chartes*. Paris: Librairie Guénégaud, 1965.
Vereecke, Louis. "Mariage et sexualité au déclin du Moyen Age." *La vie spirituelle, ascétique et mystique* 57 (1961): 199-225.
Verga, Ettore. "Le legge suntuarie milanesi." *Archivo storico lombardo*, 3. seri., 9 (1898).
Vetere, Benedetto ve Paolo Renzi, ed. *Profili di donne: Mito, immagine, realtà fra Medioevo ed età contemporanea*. Galatina: Congedo, 1986.
Vincent, John Martin. *Costume and Conduct in the Laws of Basel, Bern and Zurich, 1370-1800*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1935.
Vincet-Casey, Mireille. "Péchés de femmes à la fin du Moyen Age." Yves-René Fonquerne ve Alfonso Esteban, ed., *La condición de la mujer en la Edad Media: Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velasquez del 5 al 7 novembre de 1984*. Madrid: Universidad Complutense, 1986 içinde, s. 501-517.

Wachendorf, Helmut. *Die wirtschaftliche Stellung der Frau in den deutschen Städten des späteren Mittelalters.* Osnabrück, 1934.

Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Mith and the Cult of the Virgin Mary.* Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1976.

Weinstein, Donald ve Rudolph M. Bell. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Wemple, Suzanne Fonay. *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister, 500-900.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

Wickersheimer, Ernest. *Anatomies de Mondino dei Luzzi et de Guido de Vigevano.* Cenevre: Droz, 1926.

Wiesner, Merry E. *Working Women in Renaissance Germany.* New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1986.

Wilson, Katharina, ed. *Medieval Women Writers.* Atlanta: University of Georgia Press, 1984.

Wood, Charles T. "The Doctor's Dilemma: Sin, Salvation and the Menstural Cycle in Medieval Thought." *Speculum* 56 (1981): 710-727.

Wunder, Heide. "Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas in späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (15-18 Jahrhundert)." Helfried Valentinitsch ve Ileane Schwarzkogler, ed., *Hexen und Zauberer: Die grosse Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark.* Graz: Leykam, 1987 içinde.

Zapperi, Roberto. *L'uomo incinto: La donna, l'uomo e il potere.* Roma, 1979.

Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der Freien Universität Berlin. *Methoden in der Frauenforschung.* Berlin: Fischer, 1985.

Zink, Michel. *Les chansons de toile: Etude et traduction.* Paris: Champion, 1977.

——— *La pastourelle: Poésie et folklore au Moyen Age.* Collection "Études", 67, Littérature française. Paris: Bordas, 1972.

——— *La subjectivité littéraire: Autour du siècle de Saint Louis.* Paris: P.U.F., 1985.

Yazarlar

CARLA CASAGRANDE Felsefe (Ortaçağ uygarlığında değer sistemleri ve davranış kuralları) dersleri verdiği Pavia Üniversitesi'nde araştırma görevlisidir. *Prediche alle donne del secolo XIII* (1978) *ve I Peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*'nin (1987) ortak yazarıdır.

JACQUES DALARUN Ortaçağ azizliği ve Rimini Diyakozluğu'nda dinsel ve sivil yaşam konularında araştırma yaptığı Ecole Française de Rome'da Ortaçağ incelemeleri müdürüdür. *L'impossible sainteté; la vie retrouvée de Robert d'Arbrissel* (1985) ve *Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevraud*'nun (1986) yazarıdır.

GEORGES DUBY Académie Française ve Institut'nün üyesidir ve 1970'ten beri Collège de France'ta Ortaçağ toplumları tarihi kürsüsünün başkanlığını yürütmektedir. Eserlerinden bazıları: *L'An Mil* (1967); *Guerriers et paysans, essai sur la première croissance économique de l'Europe* (1973); *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (1978); *Le chevalier, la femme et le prêtre* (1981); *Guillaume de Maréchal ou le meilleur chevalier de monde* (1984). Ayrıca *Histoire de la France rurale* (1975); *Histoire de la France urbaine* (1980) ve *Histoire de la vie privée*'nin (1987-1991) ortak editörüdür.

CHIARA FRUGONI Ortaçağ kültür tarihi dersleri verdiği ve dokuz ila on dördüncü yüzyılların ikonografisi konusunda araştırma yaptığı Roma II Üniversitesi'nde Ortaçağ tarihi profesörüdür. *Una lontana città, sentimenti ed immagini nel Medioevo* (1983) ve *Francesco. Un'altra storia*'yı (1988) yayımlamıştır.

DIANE OWEN HUGHES Michigan Üniversitesi'nde ders vermektedir ve özellikle Cenova'da sosyal yapıların ve ailelerin tarihi üzerine çok sayıda makale yayımlamıştır. Son kitabı *The Death of Mourning*, Ortaçağ'da Akdeniz kentlerindeki israfı önleme yasaları üzerinedir.

CHRISTIANE KLAPISCH-ZUBER Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de Ortaçağ İtalya'sının antropolojisi ve tarihsel demografisi dersleri vermektedir. Sanat tarihi ve sosyolojisinden (*Les maîtres du marbre, Carrare, 1300-1600* [1969]) demografik yapıların (*Les Toscans et leurs familles*, David Herlihy ile ortaklaşa [1978]) ve ailenin tarihine (*La maison et le nom. Strategies et rituels dans l'Italie de la Renaissance* [1990]) kadar uzanan konularda eserleri vardır.

PAULETTE L'HERMITE-LECLERCQ Din tarihi ve Hıristiyan Batı'nın kültürü derslerini verdiği Paris I-Sorbonne Üniversitesi'nde profesördür. *Le monachisme féminin dans la société de son temps: le monastère de la Celle, XIe-début du XIVe siècle*'ın (1989) yazarıdır.

CLAUDIA OPITZ Geç Ortaçağ'dan Fransız Devrimi'ne kadın tarihinde uzman felsefe doktorudur. *Frauenaltag im Mittelalter. Biographien des XIII-XIV Jahr-*

hunderts (1985) ve *Evatöchter und Braüte Christi, Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*'in (1990) yazarıdır.

FRANÇOISE PIPONNIER Arkeolog ve Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de araştırma müdürüdür. Tekstil, giyim, kent ve kır konutları konuşunda ders vermektedir. Birçok antolojiye katkıda bulunmuştur ve *Costume et vie sociale. La cour d'Anjou (XIVe-XVe siècle)*'in (1970) yazarıdır.

DANIELLE RÉGNIER-BOHLER Paris III-Yeni Sorbonne Üniversitesi'nde Ortaçağ edebiyatı hocasıdır, öncelikle simgeciliğe antropolojik yaklaşımlarla ilgilenmektedir.

CLAUDE THOMASSET Paris IV Üniversitesi'nde Ortaçağ Fransa'sı profesörüdür. Ayrıca tıp tarihinde uzmandır ve Danielle Jacquart'la birlikte *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*'ın (1985) yazarıdır.

SILVANA VECCHIO Ortaçağ felsefe tarihi alanında araştırma görevlisidir. Pavia Üniversitesi'nde on üçüncü yüzyıl etiği üzerine ders vermektedir. Diğer eserlerinin yanı sıra, *I Peccati della Lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*'nin (1987) yazarıdır.

SUZANNE FONAY WEMPLE Columbia Universitesi Barnard College'da öğretim görevlisidir. Ortaçağ'da kadınların sosyal tarihi konusunda uzmandır. *Women in Frankish Society: Family and Cloister (500-900)*'ın (1981) yazarıdır.

Dizin

Bir Erken Ortaçağ evinde bir beşiğin bıraktığı bulanık izlerden Havva'nın düşüşüyle ilgili antik bir illüstrasyona kadar uzanan binlerce kaynaktan yararlanan bu ikinci cilt, geçmişin kadınları konusunda yeni bakış açıları sunuyor. Birkaç ülkeden on iki ünlü tarihçi Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden İtalyan Rönesansı'nın başlangıcına kadar olan sürede eril zihindeki kadın imgesini, kadınların sosyal koşullarını ve gündelik yaşantılarını inceliyor.

"Birçok ülkeden onlarca tarihçi kadınların vücutlarını, yüreklerini ve zihinlerini inceliyor, doğalarını ve rollerini araştırıyor... Araştırmaları sömürgeleştirilmiş bir kıtada gerçekleşen değişimlere işaret ediyor... Özgürlüğe giden yol uzundur. Bu yolda sonraki istasyonlara uğramayı diliyoruz."

L'Express / Anne Pons

Christiane Klapisch-Zuber, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de Ortaçağ İtalya'sının antropolojisi ve tarihsel demografisi dersi veriyor. Académie Française'ın üyesi olan **Georges Duby**, Collège de France'ta Ortaçağ Tarihi Profesörüdür. **Michelle Perrot**, Université de Paris VII'de Çağdaş Tarih Profesörüdür.

TAKIM ISBN: 975-458-629-2
ISBN: 975-458-631-4



KDV dahil fiyatı: 40.000.000 TL - **40 YTL**